

Bulletin d'histoire politique



VOLUME 32
NUMÉRO 2
PRINTEMPS
2025

DOSSIER

La théologie de la libération, vue du Québec

À LIRE AUSSI

Révolution tranquille
et nation québécoise

19 septembre 1889 :
éboulement rocheux à Québec

Sur la piste d'un manuscrit :
journal du siège de Québec

Une histoire arménienne

Le temps des loups

David Vermette

Traduit par Aimée LeBreton

UNE RACE D'ÉTRANGERS

Le récit méconnu des Franco-Américains



SEPTENTRION.QC.CA
LA RÉFÉRENCE EN HISTOIRE AU QUÉBEC



AUJOURD'HUI
L'HISTOIRE
AVEC



Marc Laurendeau

VICES, SCANDALES ET CORRUPTION

Les grandes affaires politico-judiciaires au Québec



Bulletin d'histoire politique



VOLUME 32, NUMÉRO 2
HIVER 2025

B

H

P

COMITÉ DE RÉDACTION

Directeur : Stéphane Savard

Coordonnateur : Ivan Carel

Responsable des recensions : Emmanuel Bernier

Membres réguliers : Mathieu Arsenault, Stéphanie Chouinard, Catherine Côté, Frédéric Guillaume Dufour, Virginie Hébert, Sophie Imbeault, Martin Petitclerc et Paul-Étienne Rainville.

COMITÉ SCIENTIFIQUE

Marc Bergère (Rennes II), Christian Blais (Bibliothèque de l'Assemblée nationale du Québec), Catherine Desbarats (McGill), Magali Deleuze (CMR Kingston), Karine Hébert (UQAR), Valérie Lapointe-Gagnon (U. Alberta), Marcel Martel (York University), Martin Pâquet (U. Laval), Stéphane Paquin (ENAP), Béatrice Richard (CMR Kingston), Shirley Tillotson (Dalhousie University) et Jean-Philippe Warren (Concordia).

bulletinhistoirepolitique.uqam.ca

facebook.com/bulletindhisteoirepolitique

CRÉDITS

Directeurs du dossier : LIBÉRATION ET CONSCIENTISATION AU QUÉBEC: RÉCEPTION CROISÉE DE DEUX UTOPIES LATINO-AMÉRICAINES: Catherine Foisy et Etienne Lapointe

Aide à l'édition : Philippe Pinet

Parutions récentes : Emmanuel Bernier

Site Internet et réseaux sociaux : Simon Provost

PROCESSUS D'ÉVALUATION

Tous les textes publiés dans la revue sont évalués par les membres du Comité de rédaction. De plus, les articles scientifiques et les notes de recherche sont évalués par deux experts externes, ce dont une note infrapaginale rend compte.

La responsabilité des textes incombe uniquement à leurs auteurs.

BULLETIN D'HISTOIRE POLITIQUE

Association québécoise d'histoire politique

Revue fondée par
ROBERT COMEAU

HISTORIQUE

Le 10 avril 1992, une trentaine de personnes ont fondé l'Association québécoise d'histoire politique lors d'une assemblée tenue à l'Université du Québec à Montréal, convoquée par Robert Comeau du département d'histoire. De cette initiative naquit le *Bulletin d'histoire politique* qui, les deux premières années, joua surtout le rôle d'un bulletin d'information de l'association, dans lequel certains textes réflexifs sur l'histoire politique furent publiés. Le *BHP* se transforma dès le vol. 3 en une revue savante et de transfert consacrée à l'histoire politique.

Le *BHP* est aujourd'hui édité par l'AQHP. Pour adhérer à l'AQHP et vous abonner ainsi au *BHP*, veuillez vous référer à la page d'abonnement à la fin de ce numéro.

L'ASSOCIATION QUÉBÉCOISE D'HISTOIRE POLITIQUE

L'AQHP regroupe des chercheuses et chercheurs, des enseignantes et enseignants, des journalistes, des archivistes, des politologues et des historiennes et historiens, dont les objectifs sont les suivants:

- promouvoir l'histoire politique auprès des organismes publics et privés, des milieux d'enseignement et de recherche, et dans la société en général ;
- favoriser les recherches et la publication de travaux en histoire politique ;

- favoriser le dialogue entre chercheur(e)s de divers horizons, entre celles et ceux qui ont fait et qui font l'histoire, dans un cadre de collaboration et d'ouverture ;
- organiser des activités publiques sur une base non partisane par divers moyens, par exemple des colloques, des débats, des soupers-causeries.

ADMINISTRATEURS DE L'AQHP (2024-2025)

Stéphane Savard (président), Martin Petitclerc (vice-président) et Sophie Imbeault (secrétaire-trésorière)

INDEXATION ET DIFFUSION

Les articles du *Bulletin d'histoire politique* sont résumés et indexés dans *America: History and Life*, *Exlibris*, *Google Scholar*, *Historical Abstracts*, *Isidore*, *Persée*, *Proquest*, *Repère*, *Serial Solutions*, *Summons*.

Ils sont également accessibles via *erudit.org*

Le *Bulletin d'histoire politique* est membre de la SODEP

La distribution dans les librairies est assurée par Dimédia

AIDE FINANCIÈRE

Le *Bulletin d'histoire politique* reçoit une aide financière du Fonds de recherche du Québec Société et Culture. Il est en partie financé par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada.



Conseil de recherches en
sciences humaines du Canada

Social Sciences and Humanities
Research Council of Canada

Canada

© Association québécoise d'histoire politique

Dépôt légal: Mars 2025

Bibliothèque nationale du Québec

ISSN: 1201 - 0421

ISBN: 978-2-925528-02-9

DOSSIER

Libération et conscientisation au Québec: réception croisée de deux utopies latino-américaines

Etienne Lapointe et Catherine Foisy

Plaidoyer en faveur d'une cartographie du christianisme social au Québec 9

Gilles Routhier

La réception au Québec de la théologie de la libération 17

Maurice Demers

« C'est de ça qu'on a besoin! » La réception du renouveau religieux latino-américain et de la théologie de la libération au Québec 39

Etienne Lapointe

Théologie de la libération et perspectives décoloniales au XIV^e Congrès de l'Entraide Missionnaire, 8-10 octobre 1971 63

Frédéric Barriault

Vers une histoire québécoise de l'expérience des prêtres-ouvriers 87

Gérald Doré

Influence et rémanence du christianisme social dans l'action communautaire et les pratiques de conscientisation au Québec, depuis 1960 109

Catherine Foisy et Jérôme Strong

Le Collectif québécois de conscientisation: parcours, réalisations et postérité 133

NUMÉRO RÉGULIER

ARTICLES

Félix Mathieu et David Sanschagrin

La Révolution tranquille et la nation québécoise: un parcours (a)typique selon la théorie ethnosymboliste? 157

Jean-François LeBlanc

L'effondrement rocheux du 19 septembre 1889 à Québec et l'enjeu de responsabilité dans le cas d'une catastrophe naturelle 187

NOTE DE RECHERCHE

Dave Noël

Sur la piste d'un manuscrit : le *Journal du siège de Québec de 1759* 211

CHRONIQUE D'HISTOIRE MILITAIRE

Yves Tremblay

Une histoire arménienne : le Service d'immigration canadien et les réfugiés au début des années 1920 – première partie 229

NOTE DE LECTURE

Benoît Coutu

Harald Jähner, *Le temps des Loups. L'Allemagne et les Allemands (1945-1955)* 241

RECENSIONS

Frédéric Boily, *Génération MBC. Mathieu Bock-Côté et les nouveaux intellectuels conservateurs*, **par Jonathan Durand-Folco** 251

Sandra Breux et Anne Mévellec, *Dictionnaire des politiques de la scène municipale québécoise*, **par Jean-Patrick Brady** 255

Linda Cardinal et al. (dir.), *Une langue, des voix. Débats autour de la Loi 96 au Québec*, **par Jean-Pierre Corbeil** 258

Jean-Philippe Carlos, *François-Albert Angers. Le rebelle traditionaliste*, **par Alexandre Turgeon** 263

François-Olivier Dorais et Geneviève Nootens (dir.), *Québécois et Autochtones : histoire commune, histoires croisées, histoires parallèles ?*, **par Nathan Ince** 266

Serge Dupuis et Mathieu Wade, *Rêves, contraintes et pressions. La Société de l'Acadie du Nouveau-Brunswick, 1973-2023*, **par Philippe Volpé** 270

Yvan Lamonde, *Antoine-Aimé Dorion et le déclin du libéralisme républicain et émancipateur*, **par Justin Dubé** 274

Matteo Sanfilippo, *Le féodalisme dans la vallée du Saint-Laurent : un problème historiographique*, **par Alain Laberge** 278

Philippe Schnobb, *Louise Harel : sans compromis*, **par Léon Isabelle** 281

Augustin Simard, *Le droit et son autre. Otto Kirchheimer et la critique de l'État de droit*, **par Alexis Lafleur-Paiement** 285

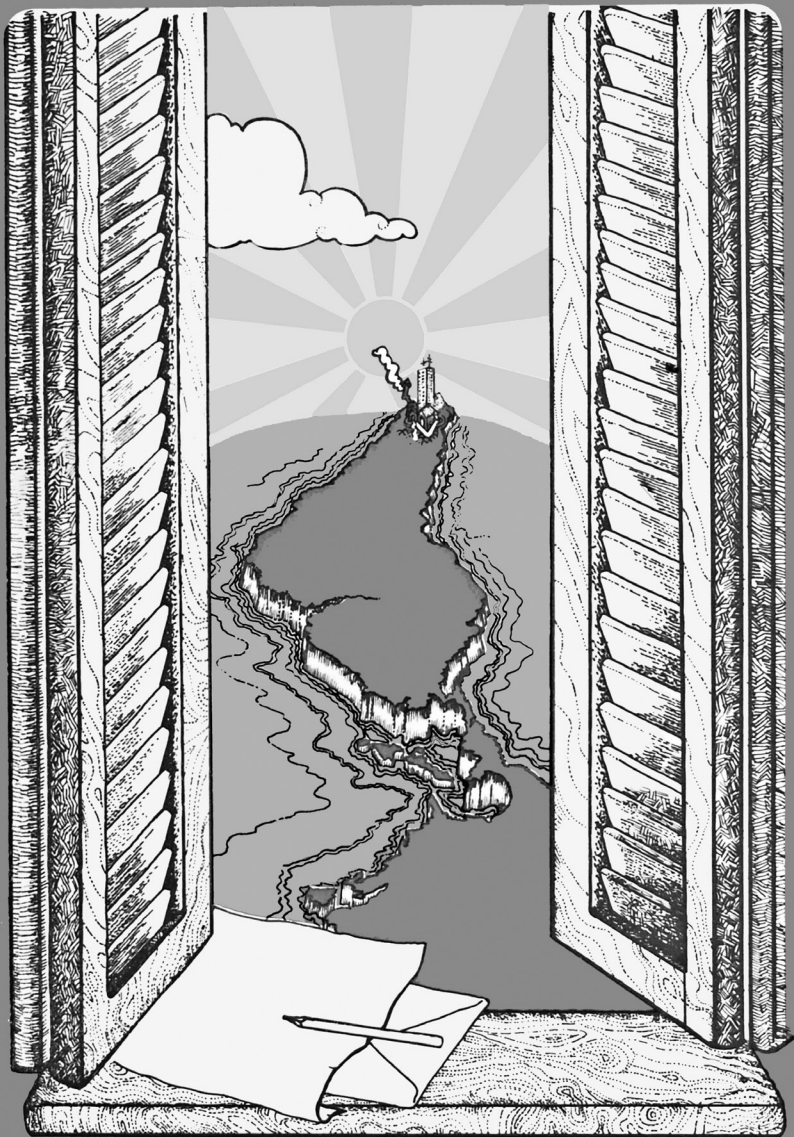
PARUTIONS RÉCENTES

Par Emmanuel Bernier 289

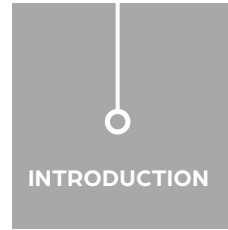
◦ **DOSSIER**

Libération et
conscientisation
au Québec :
réception croisée
de deux utopies
latino-américaines

**ENSEMBLE LA-BAS ET ICI:
SOLIDARITE POUR LA MEME CAUSE**



COMITE CHRETIEN POUR LES DROITS HUMAINS EN AMERIQUE LATINE



Plaidoyer en faveur d'une cartographie du christianisme social au Québec

CATHERINE FOISY

ETIENNE LAPOINTE

Département de sciences des religions
Université du Québec à Montréal

L'étude du catholicisme québécois au XX^e siècle, particulièrement depuis les années 1930 jusqu'aux années postconciliaires, a connu une période fort prospère au cours des deux dernières décennies, notamment avec la remise en question d'un certain discours sur la place du catholicisme comme cheville ouvrière de la Grande Noirceur, et comme institution ayant retardé le développement de la société québécoise et freiné la Révolution tranquille. En effet, la plupart des travaux d'historien-ne-s publiés au cours de ces deux décennies ont plutôt montré l'apport des catholiques à l'avènement du Québec contemporain¹, tel que nous le connaissons sur les plans culturel, étatique et institutionnel. La sociologie a aussi été mise à contribution pour saisir les contours des transformations du rapport des Québécois-e-s à

-
1. E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, *Sortir de la « Grande Noirceur ». L'horizon « personnaliste » de la Révolution tranquille*, Québec, Septentrion, 2002 ; Louise Bienvenue, *Quand la jeunesse entre en scène. L'Action catholique avant la Révolution tranquille*, Montréal, Boréal, 2003 ; Lucie Piché, *Femmes et changement social au Québec : l'apport de la Jeunesse ouvrière catholique féminine, 1931-1966*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2003 ; Michael Gauvreau, *Les origines catholiques de la Révolution tranquille*, Montréal, Fides, 2008 ; Gilles Routhier, *Vatican II au Canada : enracinement et réception*, Montréal, Fides, 2001 ; *idem*, *L'Église canadienne et Vatican II*, Montréal, Fides, 1997 ; Martin Roy, *Une réforme dans la fidélité. La revue Maintenant (1962-1974) et la « mise à jour » du catholicisme québécois*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2012 ; Catherine Foisy et David Koussens, *Les catholiques québécois et la laïcité*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2018 ; Jules Racine St-Jacques, *Georges-Henri Lévesque, un clerc dans la modernité*, Montréal, Boréal, 2020.

l'institution ecclésiale de même qu'au catholicisme comme fait de culture et de croyance². Parmi les approches qui se sont démarquées, notons la perspective transnationale qui s'est imposée comme cadre d'analyse des réalités socio-ecclésiales catholiques au cours de la dernière décennie³. Ces travaux ont montré que les catholiques québécois·e·s appartenaient à des réseaux inscrits dans divers contextes nationaux (Europe, Amérique latine, Afrique et Asie). La participation à de tels réseaux a favorisé la circulation d'idées, de personnes et de pratiques, ce qui a permis d'opérer des transferts socio-ecclésiaux importants.

En s'attardant spécifiquement aux liens entre le Québec et l'Amérique latine, ce dossier thématique souhaite poser une pierre dans l'élaboration d'une cartographie, notamment transnationale, du christianisme social au Québec depuis les années 1950. Même si la connaissance que nous avons du rôle des catholiques sociaux au Québec des années d'avant la Révolution tranquille est importante, celle que nous avons de son évolution depuis cette période est plus limitée. En effet, on ne retrouve que quelques travaux au cours des décennies 1980 et 1990, principalement autour des enjeux relatifs à des phénomènes de reconversion de l'Église catholique dans le social⁴ ou autour de questions portant sur l'immigration⁵. À l'exception des récents textes d'Yves Vaillancourt⁶, lui-même acteur de cette mouvance ainsi que de l'imposant travail de vulgarisation réalisé par le Centre justice et foi, via le site Mémoire du christianisme social au Québec (mcsq.ca) dynamisé par la plume de l'historien Frédéric Barriault, bien peu de travaux nous permettent

-
2. E.-Martin Meunier et Sarah Wilkins-Laflamme, « Sécularisation, catholicisme et transformation du régime de religiosité au Québec. Étude comparative avec le catholicisme au Canada (1968-2007) », *Recherches sociographiques*, vol. 52, n° 3, 2012, p. 683-729 ; Robert Mager et Serge Cantin, *Modernité et religion au Québec : où en sommes-nous ?*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010 ; Solange Lefebvre, Céline Béraud et E.-Martin Meunier, *Catholicisme et cultures. Regards croisés Québec-France*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2015 ; Jacques Palard, *Dieu a changé au Québec : regards sur un catholicisme à l'épreuve du politique*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010.
 3. Maurice Demers, *Connected Struggles: Catholics, Nationalists, and Transnational Relations Between Mexico and Quebec, 1917-1945*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 2014 ; Catherine Legrand, « L'axe missionnaire catholique entre le Québec et l'Amérique latine. Une exploration préliminaire », *Globe : revue internationale d'études québécoises*, vol. 12, n° 1, 2009, p. 43-66 ; Véronique Papineau-Archambault, *L'action missionnaire catholique québécoise au Chili (1948-1990) : politisation du discours et de l'action sociale des oblats de Marie Immaculée*, Mémoire de maîtrise (histoire), Université du Québec à Montréal, 2010.
 4. Raymond Courcy, « L'Église catholique au Québec : de la fin d'un monopole au redéploiement dans une société plurielle », *L'Année sociologique*, vol. 38, 1988, p. 109-133.
 5. Julien Harvey, « L'Église catholique de Montréal et l'accueil des immigrants au XX^e siècle », *Études d'histoire religieuse*, vol. 59, 1993, p. 89-103.
 6. Yves Vaillancourt, « La crise d'octobre 1970 et la théologie de la libération », *L'Action nationale*, octobre-novembre 2020, p. 37-54.

de prendre la mesure de l'évolution de ce courant depuis la Révolution tranquille. En effet, cette évolution n'a fait l'objet que de quelques travaux récents, le plus souvent comme une résultante de l'analyse du phénomène missionnaire⁷. De plus, le Québec accuse un retard par rapport à la France, notamment, en regard de la situation du christianisme de gauche, où les travaux portant spécifiquement sur cette mouvance sont importants depuis environ une décennie⁸.

Depuis la fin des années 1960, le christianisme social québécois s'est radicalisé sur le plan politique, suivant en cela la tendance générale de cette mouvance au sein de l'Église catholique romaine, dans la foulée des enseignements de Vatican II⁹, du pape Paul VI (*Populorum Progressio*, 1967) et de l'émergence de la théologie de la libération en Amérique latine¹⁰. Nous posons cette hypothèse: dans ce contexte catholique globalement favorable à l'innovation sociale des années postconciliaires, et au contact des outils latino-américains de la conscientisation et de la libération, de nombreux militant·e·s chrétien·e·s du Québec ont eu l'occasion de réfléchir leur action sur le monde à partir d'une posture chrétienne engagée et dont la portée se voulait radicale. Cette radicalité s'entend, tout à la fois, comme une volonté de retourner aux sources du christianisme et d'incarner son message prophétique de transformation de soi et du monde, tel qu'il s'est déployé et s'est actualisé depuis les années 1970 dans des organisations québécoises, comme L'Entraide Missionnaire et le Collectif québécois de conscientisation. À l'instar d'autres organisations ciblées dans ce dossier thématique, elles ont intégré des influences d'ailleurs et connu des déplacements culturels, géographiques,

-
7. Etienne Lapointe (dir.), avec la collaboration de Catherine Foisy, *Chemins de libération, horizons d'espérance. Une anthologie de L'Entraide Missionnaire*, Montréal, L'Entraide Missionnaire, 2018 ; Catherine Foisy, *Au risque de la conversion: l'expérience québécoise de la mission au XX^e siècle (1945-1980)*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 2017.
 8. Yann Raison du Cleuziou, *De la contemplation à la contestation: la politisation des Dominicains de la province de France (1940-1970)*, Paris, Belin, 2016 ; Tangi Cavalin et Nathalie Viet-Depaule, *Les Prêtres ouvriers après Vatican II: une fidélité reconquise ?* Paris, Éditions Karthala, 2016 ; Denis Pelletier et Jean-Pierre Schlegel, *À la gauche du Christ: les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, Paris, Éditions du Seuil, 2012.
 9. Gregory Baum, *Étonnante Église*, Montréal, Bellarmin, 2006 ; *idem*, « The Catholic Left in Québec », dans Colin Leys et Marguerite Mendell (dir.), *Culture and Social Change*, Montréal, Black Rose Books, 1992 ; *idem*, « Politisés chrétiens: A Christian-Marxist Network in Quebec, 1974-1982 », *Studies in Political Economy*, vol. 32, 1990, p. 7-28 ; Dominique Laperle, *Faire projet d'un héritage: la réception du Concile Vatican II chez les religieuses de l'archidiocèse de Montréal (1961-1988)*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2020.
 10. Catherine Foisy, « La décennie 1960 des missionnaires québécois: vers de nouvelles dynamiques de circulation des personnes, des idées et des pratiques », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 23, n° 1, 2014, p. 24-41.

religieux et symboliques, ce qui permet d'inscrire le présent numéro dans le courant des études d'histoire transnationale.

Partie prenante d'un projet plus vaste visant à cartographier cette mouvance spécifique au sein du catholicisme québécois durant la période s'échelonnant des années 1960 jusqu'à nos jours, ce dossier thématique veut retracer, analyser et interpréter les discours et actions menées par les chrétien-ne-s engagé-e-s dans diverses organisations des secteurs du développement communautaire, de l'éducation populaire, de la solidarité internationale et de l'animation sociale afin de rendre compte de la réception, au Québec, de deux utopies latino-américaines: la conscientisation et la théologie de la libération. Ce dossier permettra de faire ressortir l'apport de diverses organisations de cette mouvance aux discussions plus largement en cours dans le Québec de cette époque, notamment en relation avec les mouvements de décolonisation, le socialisme et le marxisme. En effet, nombre de travaux ont montré l'importance des enjeux relatifs aux mouvements de décolonisation¹¹, aux mouvements marxistes, anarchistes et socialistes¹² durant les décennies 1960 et 1970 afin de comprendre les mutations sociopolitiques en cours au Québec. L'analyse de l'impact de l'utilisation et de l'adaptation, par ces organisations québécoises, de cadres de réflexion et d'action comme la théologie de la libération initialement théorisée par Gustavo Gutiérrez et la conscientisation telle qu'envisagée par Paulo Freire, fait encore défaut. À partir d'une grille d'analyse critique des problèmes sociaux et une lecture radicale de l'Évangile, influencées par la théologie de la libération ainsi que par la conscientisation, doublées d'une pratique ancrée dans certains quartiers ouvriers, des chrétien-ne-s ont traduit ces idéaux dans l'animation sociale¹³, un secteur du travail social considéré comme étant l'ancêtre de l'organisation et de l'action communautaire autonome¹⁴.

Nous cherchons à retracer et à analyser les parcours de diverses organisations de la mouvance de la théologie de la libération et de la théorie et des pratiques de la conscientisation active au Québec depuis plus de 60 ans

-
11. Patrick Dramé et Maurice Demers (dir.), *Le Tiers-Monde postcolonial: espoirs et désenchantements*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2014; Sean Mills, *The Empire Within: Postcolonial Thought and Political Activism in Sixties Montreal*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 2010.
 12. Jean-Philippe Warren, *Ils voulaient changer le monde. Le militantisme marxiste-léniniste au Québec*, Montréal, VLB éditeur, 2007; *idem*, *Une douce anarchie. Les années 68 au Québec*, Montréal, Boréal, 2008.
 13. Michel Blondin, «L'animation sociale en milieu urbain: une solution», *Recherches sociographiques*, vol. 6, n° 3, 1965, p. 283-304.
 14. Gérald Doré, «L'organisation communautaire et les mutations dans les services sociaux au Québec, 1961-1991. La marge et le mouvement comme lieux de l'identité», *Service social*, vol. 41, n° 2, 1992, p. 131-162.

en nous intéressant à la fois aux membres, aux sessions de formation, aux modes d'organisation et de fonctionnement ainsi qu'au rayonnement de ces organisations, en portant attention aux éléments de continuité et de rupture avec les mouvements d'éducation populaire et d'animation sociale, aux transformations dans les pratiques et les discours. Nous souhaitons que ce dossier thématique permette de retracer les réseaux locaux et transnationaux de ces organisations en tissant la toile des relations qu'elles entretiennent entre elles. Enfin, nous souhaitons explorer les conditions de la réception de la théologie de la libération latino-américaine ainsi que de la théorie et de la pratique de la conscientisation du pédagogue brésilien Paulo Freire¹⁵. Ce faisant, ce dossier thématique veut remédier à la connaissance lacunaire que nous avons des articulations entre christianisme social, éducation populaire, action sociocommunautaire, approches critiques des problèmes sociaux et transformations sociales au Québec.

Si nous envisageons la réception comme un processus actif impliquant adaptation et traduction¹⁶, il est possible de mettre en lumière les circulations d'idées, de personnes et de pratiques reliant diverses organisations militantes catholiques québécoises, latino-américaines et européennes. Les contributions de ce dossier thématique ambitionnent de répondre, notamment, aux questions suivantes. Comment s'articulent, depuis 60 ans, les relations entre le christianisme social, la théologie de la libération, la théorie et les pratiques de la conscientisation au Québec ? Dans quelle mesure ces articulations ont-elles favorisé l'émergence et le développement d'approches critiques des problèmes sociaux, des enjeux politiques et ainsi contribué à la transformation sociale au Québec ? Quelles traces de la théologie de la libération et de la théorie et de la pratique de la conscientisation peut-on retrouver dans des groupes, des collectifs, des organisations de défense et de lutte pour les droits des exclu·e·s et des personnes marginalisées dans le Québec contemporain ? Autant par la diversité des organisations étudiées que des perspectives disciplinaires et méthodologiques mobilisées, les contributions de ce dossier thématique illustrent la richesse de l'objet que nous souhaitons construire et permettent de cerner les potentialités pour son approfondissement et son élargissement.

C'est à Gilles **Routhier** que revient l'honneur d'ouvrir le dossier avec un texte « panorama » proposant un aperçu de cinq milieux qui, en agissant

15. Paulo Freire (1921-1997) est un pédagogue et philosophe brésilien, célèbre pour *La Pédagogie des opprimés* (version originale 1968, 1974 pour la traduction française), où il développe une méthode d'éducation émancipatrice. Il critique l'enseignement traditionnel « bancaire » où l'enseignant « dépose » des connaissances chez l'élève passif et propose une pédagogie dialogique visant à conscientiser les opprimés pour qu'ils deviennent acteurs de leur libération.

16. Gilles Routhier, *Vatican II: herméneutique et réception*, Saint-Laurent, Fides, 2006.

comme « passeurs », ont participé à la circulation des idées entre le Québec et l'Amérique du Sud, en l'occurrence la théologie de la libération, dans les deux décennies suivant la tenue du concile Vatican II. Ce premier article, se voulant une invitation à entreprendre un vaste chantier de recherche qui viserait à documenter les influences des Églises latino-américaines sur la vie de l'Église canadienne, constitue déjà un apport considérable mettant en évidence l'importance des échanges dynamiques entre chrétiens du Sud et ceux du Nord. En pointant autant les milieux religieux (missionnaires, congrégations religieuses et l'épiscopat) que ceux animés, en partie du moins, par des laïques (pastorale sociale et facultés de théologie), l'étude de Routhier met en valeur l'envergure des réseaux qui ont facilité la pénétration de la théologie de la libération en tant que théorie, bien entendu, mais surtout en tant que *praxis* dans les milieux chrétiens du Québec.

Les articles de Maurice **Demers** et d'Etienne **Lapointe** entreprennent justement d'illustrer comment s'est effectuée cette réception de la théologie de la libération au Québec dans les milieux missionnaires québécois. Demers embrasse une période assez longue dans le dessein d'établir l'importance du contexte sociopolitique qui a rendu possible l'émergence de cette nouvelle théologie ainsi que la pertinence de s'intéresser à la circulation des idées dans une perspective transnationale afin d'en saisir pleinement la portée. Il parvient ainsi à expliquer les raisons pour lesquelles l'accueil des missionnaires d'ici a été plutôt favorable à la théologie de la libération. Lapointe pose son regard sur le XIV^e Congrès de l'Entraide Missionnaire (8 au 10 octobre 1971) dont les conférenciers invités sont Don Samuel Ruiz et M^{sr} Edgard Beltran, tous deux issus de l'Église latino-américaine et chargés de présenter la théologie de la libération aux membres de l'Entraide Missionnaire. Selon Lapointe, cet événement, rendu possible notamment par la circulation antérieure d'idées émanant du Sud (théories postcoloniales, critique du développement et du néo-colonialisme), constitue un premier pas vers l'adoption d'une posture décoloniale au sein des milieux missionnaires québécois.

Frédéric **Barriault** attire l'attention sur un phénomène méconnu, voire ignoré par l'historiographie québécoise : les prêtres-ouvriers. Comme il le souligne adroitement, bien que moins nombreux que leurs homologues français, il n'en demeure pas moins que les prêtres-ouvriers ont bel et bien existé dans certaines paroisses, principalement montréalaises. Il convient alors d'accorder une attention à cette réalité qui a certainement eu un impact en regard de la conscientisation et de la politisation des milieux populaires. Si cet impact reste encore à mesurer, Barriault propose des pistes de réflexion pouvant mener à l'accroissement des connaissances à cet égard.

Enfin, les deux derniers articles reprennent le thème de la conscientisation effleuré par Barriault et l'approfondissent en tentant d'identifier ce qu'il

reste de cette idée au sein des milieux communautaires québécois. **Gérald Doré** met en lumière la portée des pratiques de la conscientisation par des chrétien·ne·s dans les milieux communautaires québécois depuis les quarante dernières années. Il s'interroge sur la rémanence de ces pratiques dans ces milieux s'identifiant désormais comme « action communautaire autonome », bien que les références à Paulo Freire, auteur phare de l'idée et de la pratique de la conscientisation, soient moins nombreuses, voire absentes.

Catherine **Foisy** et Jérôme **Strong** s'intéressent, pour leur part, au parcours du Collectif québécois de conscientisation (CQC), né à la fin des années 1970 et dissout en 2017, dont Gisèle Ampleman, Sœur Auxiliatrice (s.a.), a été l'une des actrices majeures. Ainsi, en retraçant l'itinéraire du CQC, Foisy et Strong mettent en lumière la trajectoire unique de cette organisation et cherchent à identifier l'héritage qui demeure au sein des groupes communautaires, à la suite de la disparition du CQC.

Enfin, rappelons que le chantier du christianisme social est très vaste. Ce dossier thématique est bien modeste en regard des avenues de recherche qui demeurent possibles d'emprunter (par exemple, les groupes féministes et chrétiens tels que L'autre Parole, Femmes et ministères ou l'apport du Rapport Dumont au christianisme social au Québec) afin d'élargir notre compréhension de l'histoire de l'action politique et militante des milieux populaires et chrétiens du Québec, notamment dans une perspective transnationale. Nous avons tout de même la prétention de proposer quelques lumières sur une zone d'ombre de l'historiographie québécoise avec l'espoir de stimuler l'intérêt d'autres chercheurs.



La réception au Québec de la théologie de la libération¹

GILLES ROUTHIER

Université Laval

RÉSUMÉ

Pour comprendre l'écho de la théologie de la libération au Québec, il faut non seulement retrouver le climat effervescent au Québec et en Amérique latine à l'époque, mais également identifier les passeurs qui ont permis aux développements théologiques qui travaillaient l'Amérique latine de s'enraciner au Québec. Au premier chef, cette circulation des idées est le fait des missionnaires, notamment des prêtres diocésains œuvrant en Amérique latine, mais en particulier des missionnaires appartenant à des ordres religieux (jésuites, oblats de Marie-Immaculée, prêtres des missions étrangères) qui dirigeaient des centres de formation (Centre justice et foi et Centre Saint-Pierre) et des organes de diffusion au Québec (revues *Relations* et *Missions étrangères*). Ces lieux de diffusion faisaient partie d'une nébuleuse plus vaste qui incluait les centres universitaires, la diaspora latino-américaine, en particulier chilienne, et qui étaient soutenus par des institutions, en particulier l'Entraide Missionnaire et la Conférence catholique canadienne et son comité des affaires sociales et la Commission pour l'Amérique latine.

Abstract: *See end of volume.*

MOTS-CLÉS

Théologie de la libération, Église du Québec, Amérique latine, missionnaires

-
1. Ce texte de panorama a été évalué par deux experts anonymes externes, que le Comité de rédaction tient à remercier.

Les interactions entre le catholicisme québécois et latino-américain depuis Vatican II ont peu été étudiées si l'on excepte les travaux de LeGrand² et de Demers³. J'ai offert quelques contributions à ce chapitre en abordant principalement la question de l'envoi de missionnaires en Amérique latine par des diocèses du Québec et en décrivant, par choc en retour, la réception au Québec des intuitions spirituelles et pastorales à l'œuvre dans les Églises d'Amérique latine⁴ et la réception de Medellín au Québec⁵. En ouvrant ces deux dossiers, j'ai toujours eu le sentiment que le champ à explorer était beaucoup plus vaste et qu'il faudrait l'honorer un jour par une étude plus complète les interactions croisées entre le catholicisme québécois et celui de l'Amérique latine. Cela suppose de travailler non seulement sur l'action missionnaire des Québécois en Amérique latine et sur la transformation de ces personnes au contact de ces nouveaux espaces ecclésiaux⁶, mais sur la contribution de l'Amérique latine à l'évolution du catholicisme québécois, car on ne saurait

-
2. Je ne renvoie ici qu'aux seuls articles : Catherine LeGrand, « Les réseaux missionnaires et l'action sociale des Québécois en Amérique latine, 1945-1980 », *Études d'histoire religieuse*, vol. 79, n° 1, 2013, p. 93-115 ; *idem*, « L'axe missionnaire catholique entre le Québec et l'Amérique latine. Une exploration préliminaire », *Globe : revue internationale d'études québécoises*, vol. 12, n° 1, 2009, p. 43-66.
 3. Au nombre de ses publications, retenons Maurice Demers, *Connected Struggles: Catholics, Nationalists, and Transnational Relations between Mexico and Quebec, 1917-1945*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 2014 ; *idem*, *La parole militante ! L'engagement missionnaire contre les dictatures latino-américaines, 1959-1990*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2015 ; *idem*, « Le rôle des missionnaires québécois dans l'immigration chilienne de 1970 à 1980 », *Enjeux de l'univers social*, vol. 15, n° 1, printemps-été 2019, p. 14-17 ; *idem*, « Les missionnaires canadiens-français et la défense des droits de la personne en Amérique latine », *Caminando*, vol. 31, 2016, p. 52-57 ; *idem*, « Promoting a Different Type of North—South Interactions: Québécois Cultural and Religious Paradiplomacy with Latin America », *American Review of Canadian Studies*, numéro spécial « Quebec and the World: Foundations, Actors and Issues », vol. 46, n° 2, 2016, p. 196-216.
 4. Voir Gilles Routhier, « L'envoi de clercs de la Belgique, de la France et du Québec en Amérique latine : trois modèles complémentaires ? », dans Olivier Chatelan (dir.), *Mission religieuse ou engagement tiers-mondiste ? Des clercs entre Europe et Amérique latine dans la seconde moitié du XX^e siècle*, Nancy, Arbre bleu Édition, 2019, p. 41-56 ; *idem*, « La Commission épiscopale de coopération Canada-Amérique latine, CECAL », dans Olivier Chatelan, Gilles Routhier et Caroline Sappia (dir.), *Les organismes européens et nord-américains d'envoi de prêtres fidei donum en Amérique latine, 1949-2000. Guide de recherche*, Lyon, Larhra, p. 45-54 ; *idem*, « La coopération apostolique interaméricaine », dans *Ibid*, p. 123-142 ; *idem*, « Entre direction centralisée et coopération entre les Églises : les initiatives diocésaines en Amérique latine », dans Catherine Foisy, Bruno Dumons et Christian Sorrel (dir.), *La mission dans tous ses états (XIX^e-XXI^e siècle). Circulations et réseaux transnationaux*, Bruxelles, Peter Lang, 2021, coll. « Dieux, hommes et religions », 27, p. 115-126.
 5. Gilles Routhier, « 1968 : l'été de l'Amérique latine. L'Écho de Medellín au Québec », *Fronteiras. Revista de Teologia da UNICAP*, n° 1-2, 2018, p. 278-316 ; *idem*, « L'Écho de Medellín dans l'ensemble de l'Église », *Efemerides Mexicana. Estudios filosoficos, teologicos e historicos*, vol. 36, n° 108, 2018, p. 339-358.
 6. Voir Caroline Sappia, *Le collège pour l'Amérique latine de Louvain et son ancrage au Brésil : outil d'un projet d'Église, 1953-1983*, Thèse de doctorat (histoire, art et archéologie), Université catholique de Louvain, 2013.

comprendre tout à fait cette évolution au cours des soixante dernières années si l'on ne prend pas en compte cette circulation transcontinentale.

Cela dit, j'ai bien conscience que l'on a devant soi tout un programme de recherche, car on ne peut pas se limiter à la circulation des missionnaires. Il faut prendre en compte la circulation des personnes, les chrétiens et chrétiennes venus du Sud — en particulier les immigrants chiliens dans les années 1970 — et qui modèlent, en un certain sens, l'Église du Québec, qui devient de plus en plus une Église métissée et interculturelle. Je mesure l'ampleur de la tâche. Pour ma part, je me contenterai de ne poser qu'une petite pierre à cet édifice. Je proposerai les *lineamenta* d'une étude qui devra être approfondie, en délimitant cinq groupes de passeurs ou cinq milieux qui ont permis la circulation des idées, en particulier celles liées au catholicisme social, auquel se rattache la théologie de la libération, laissant de côté bien d'autres éléments qui passent du Sud au Nord, à travers les contacts entre le catholicisme des deux hémisphères⁷.

Par commodité, mais non sans fondement, je ferai remonter cette histoire à la période postconciliaire. C'est dans l'effervescence postconciliaire et les mouvements de libération qui agitent l'Amérique latine que naît la théologie de la libération. Ainsi, sa naissance n'est pas étrangère à ce qui se passe au Québec, qui est également traversé par un bouillonnement social et culturel à cette époque et qui repense sa théologie à la suite du concile.

Peut-être un peu par hasard, mais selon son propre témoignage, c'est alors qu'il donnait cours à l'Université de Montréal en 1967 que Gustavo Gutiérrez ébaucha sa théologie de la libération. Dans un article-bilan qui prolongeait son allocution à l'occasion d'un doctorat *honoris causa* que lui avait décerné l'Université de Montréal, G. Gutiérrez écrivait:

Je voudrais tout d'abord remercier la faculté de théologie de l'Université de Montréal de l'honneur qu'elle me fait en me remettant ce doctorat honorifique. [...]

Je suis particulièrement heureux d'être ici de nouveau, à Montréal. En effet, il y a vingt-six ans, à l'été de 1967 [...], j'ai donné un cours de deux semaines à votre Faculté. Le thème portait sur l'Église et les problèmes de la pauvreté, le même thème que vous m'offrez de traiter ce soir. J'en avais profité alors — [...] — pour travailler surtout sur la signification biblique et théologique de la pauvreté. C'était une année avant que n'apparaisse l'expression théologie de la

7. Je pense notamment à un élément trop peu étudié, soit la dévotion populaire. En 1979, Jean Simard constatait que la religion populaire était devenue, au Québec, un patrimoine méprisé. Voir *Un patrimoine méprisé. La religion populaire des Québécois*, Montréal, Hurtubise HMH, 1979, coll. «Cahiers du Québec». Je crois que, de manière un peu souterraine, il y a, au Québec, un nouveau développement de la religion populaire influencée par les Latins et autres migrants, hypothèse qu'il faudrait vérifier.

libération. Je puis vous dire que le contenu de cette théologie a pris naissance dans ce cours donné à Montréal⁸.

Si l'on peut fixer, pour ainsi dire, à l'été 1967, à l'occasion de ce cours donné par Gutiérrez à l'Université de Montréal, le germe de la théologie de la libération au Québec, il faut aussi dire que celle-ci avait en quelque sorte une préhistoire. En effet, elle n'aurait pu naître, grandir et se développer sans les liens étroits développés entre le Québec et l'Amérique du Sud depuis la fin des années 1950. Gutiérrez le souligne lors de la réception de son doctorat *honoris causa*, exprimant sa gratitude, non seulement à l'égard de la Faculté, mais aussi «pour la présence de gens de ce pays, de Québécois surtout, au Pérou et en Amérique latine en général⁹».

Pour reprendre des catégories en usage dans l'histoire intellectuelle¹⁰, on peut identifier des lieux, des milieux et des réseaux qui ont permis la diffusion de la théologie de la libération au Québec. Je retiens cinq éléments: le milieu missionnaire, le milieu religieux, l'épiscopat, les réseaux de la pastorale sociale et divers lieux, notamment des centres de formation et, particulièrement, les facultés de théologie. Tous ces lieux, milieux et réseaux sont naturellement poreux et entretiennent des liens entre eux.

LE MILIEU MISSIONNAIRE

C'est sans doute là le premier milieu à considérer du fait qu'il est celui qui contribua le plus à nourrir les échanges entre le Québec et l'Amérique latine. Ce milieu, qui a permis une grande circulation des personnes et des idées, est à la base de la diffusion de la théologie de la libération au Québec. Dès la fin des années 1950, au moment où on assiste à un redéploiement des missionnaires canadiens vers l'Amérique latine, ce milieu s'organise en un réseau, L'Entraide Missionnaire, qui va progressivement développer une analyse systémique et structurelle de la situation de pauvreté avec laquelle entrent en contact les missionnaires en Amérique latine et une critique sociale

8. Gustavo Gutiérrez, «Option pour les pauvres: bilan et enjeux», *Dial*, n° 1841, 20 janvier 1994, p. 1. L'article avait été d'abord publié dans la revue *Théologiques*, vol. 1, n° 2, 1993, p. 121-134. Cela correspond également aux dires de Robert McAfee Brown, selon lequel ce cours lui a fourni l'occasion de poursuivre l'élaboration de sa théologie de la libération. En fait, l'essentiel de son cours a été repris dans le dernier chapitre de sa *Théologie de la libération*, publiée en 1971. Voir Robert McAfee Brown, *Gustavo Gutiérrez. An Introduction to Liberation Theology*, New York, Orbis Books, Maryknoll, 1990, p. 35.

9. Ces propos sont rapportés par Madeleine Sauvé, *La Faculté de théologie de l'Université de Montréal. Mémoire et histoire (1967-1997)*, Montréal, Fides, 1997, p. 664.

10. Voir la livraison du mois de mars 1993 (n° 20) des *Cahiers de l'Institut d'histoire du temps présent*, sous la direction de Nicole Racine et de Michel Trebitsch, «Sociabilités intellectuelles. Lieux, milieux, réseaux».

vigoureuse¹¹. L'Entraide organise chaque année un congrès qui regroupe des personnes du Nord et du Sud dont les thèmes retenus sont révélateurs de cette orientation¹². La perspective est nettement celle d'une théologie de la libération enracinée dans une analyse sociale. Ce lieu de rencontre entre gens du Nord et gens du Sud a beaucoup contribué à former des personnes suivant la méthode de la théologie de la libération. L'Entraide publie également quatre fois par année *L'EMI en bref*, un bulletin d'information sur les activités de l'organisme qui permet également la diffusion et l'appropriation d'une forme de pensée et de réflexion qui est voisine de celle de la théologie de la libération. Enfin, à travers sa participation à de nombreuses coalitions, L'Entraide diffuse l'approche de la théologie de la libération dans d'autres organismes sociaux et ecclésiaux. L'Entraide veut répondre aux besoins de formation, de concertation et de mobilisation par une formation continue à l'analyse sociale, aux enjeux de la solidarité internationale, à la défense des droits de la personne, à la réflexion théologique et biblique, dans une perspective conscientisante, en tenant compte, au fur et à mesure de son évolution, des rapports d'égalité hommes-femmes dans la société et dans l'Église.

Le réseau missionnaire, en raison de la circulation de ses membres, de leur correspondance ou de la publication d'articles dans des revues missionnaires, a permis également la diffusion de la théologie de la libération au Québec¹³. Deux exemples me serviront ici à illustrer ce fait : la correspondance de M^{gr} Gérard Cambon, prêtre diocésain, envoyé comme missionnaire par le diocèse de Sherbrooke dans le nord-est brésilien en 1957, et qui, au contact de la réalité sociale et ecclésiale de son milieu d'adoption, se convertit, suivant l'expression qu'il utilise¹⁴. Envoyé en Amazonie, où on lui confie la charge de deux paroisses, le contact avec la réalité l'oblige à réviser radicalement sa

-
11. Voir Etienne Lapointe (dir.), avec la collaboration de Catherine Foisy, *Chemins de libération, horizons d'espérance. Une anthologie de l'Entraide Missionnaire*, Montréal, L'Entraide Missionnaire, 2018. Voir également son site web : <http://lentraidemissionnaire.org/>
 12. À titre d'exemple, on verra, au cours des dernières décennies : « Notre planète en péril : l'urgence d'agir » (2013), « En plein désordre mondial, place aux mobilisations » (2012), « La démocratie en question » (2011), « Par-delà l'aide internationale : des solidarités à inventer » (2010), « Le monde en crises : quelles voies de sortie ? » (2009), « D'hier à demain : des voies de solidarité » (2008).
 13. Comme je l'ai montré ailleurs (voir mes études citées aux notes 4 et 5), la collaboration entre les diocèses de l'Amérique latine et le Canada est une particularité francophone et concerne surtout les diocèses du Québec. La sollicitation romaine s'adresse d'abord à des diocèses du Québec (Nicolet, Sherbrooke et Saint-Hyacinthe) qui vont amorcer le mouvement. De plus, la Commission épiscopale pour l'Amérique latine de la Conférence catholique canadienne (1959) prend le relai de la Commission mise sur pied auparavant par l'Assemblée des évêques du Québec (1957), qui publie une lettre pastorale reprise en partie par les évêques canadiens quelques années plus tard.
 14. Yves Carrier, *Lettre du Brésil. L'évolution de la perspective missionnaire. Relecture de l'expérience de M^{gr} Gérard Cambon*, Louvain, Academia-Bruylant, 2008.

conception de la pastorale centrée sur l'administration des sacrements. Sa conception du ministère lié au modèle de « chrétienté » ne peut fonctionner en pleine forêt amazonienne. Mis en contact avec les travaux du Père Lebreton, il s'intéresse progressivement au développement économique et social de la région — l'une des plus pauvres du Brésil — et prend conscience du rôle que l'Église est appelée à jouer dans cette situation. S'appuyant sur les quelques cellules de la Légion de Marie qu'il trouve sur place, il allait susciter un dynamisme spirituel et populaire qui allait donner naissance aux communautés ecclésiales de base (CEB), qui allaient bientôt se multiplier partout à travers le pays. Sa confiance dans ces communautés de base appelées chaque semaine à faire une révision de vie, à lire l'Écriture et à prendre conscience des réalités sociales, va accomplir le reste. Pour Dom Fragoso, évêque de Crateus, Gérard Cambon est le père des communautés ecclésiales de base. Les nombreuses interactions entre Gérard Cambon et le Québec vont contribuer à diffuser les communautés de base au Québec et la théologie de la libération, qui lui est liée¹⁵.

À la suite de Medellín (1968), le réseau missionnaire va également diffuser au Québec la théologie naissante en Amérique latine. On peut prendre l'exemple d'une revue missionnaire, celle des prêtres des missions étrangères du Québec, qui connaît alors un renouveau et qui assume les mouvements de libération qui travaillent l'Amérique latine. On y publie pas moins de 24 articles sur l'Amérique latine au cours de la décennie qui va de Medellín à Puebla (1968-1978). Plusieurs abordent des thèmes reliés au développement, à la libération et se réfèrent aux théologiens de la libération.

**Articles publiés dans la revue *Missions étrangères*
et portant sur l'Amérique latine, 1968-1978**

1968	V. Allary, «Objectif sur l'Amérique latine», vol. 13, n° 19, p. 580-583.
1969	«I- L'Amérique latine: un continent sous-développé», vol. 13, n° 1, p. 8-15. «II - Solution au sous-développement : la révolution», vol. 13, n° 1, p. 16-21. «III - L'Église et les chrétiens dans la révolution», vol. 14, n° 1, p. 22-30.
1970	I. S. Di Stefano, «Au Chaco, en Argentine, l'Église et les conditions sociales», vol. 15, n° 1, p. 10-13.

15. En 1981, le Congrès de l'Entraide Missionnaire portait sur les communautés de base.

- S. Galilea et R. Corriveau, « Prêtres étrangers en Amérique latine, oui ou non ? », vol. 15, n° 1, p. 5-9.
- A. Montegu, « Temuco: un an après le synode. Encore à l'époque de la semence », vol. 15, n° 1, p. 22-26. « Développement et libération », vol. 15, n° 2, p. 12-13.
- « Églises et développement », vol. 15, n° 2, p. 10-11.
- A. Proulx, « Évangéliser c'est aussi développer », entrevue avec Mgr Bernardino Piñera, vol. 15, n° 2, p. 25-29.
- 1973 C. Lavoie, « Les prêtres du Tiers-Monde : une voix percutante », vol. 18, n° 1, p. 25-27.
- C. Lavoie, « Une Église au tournant », vol. 18, n° 1, p. 22-24.
- M. Piton, « Basée sur du solide ! », vol. 18, n° 4, p. 14-17.
- G. Plante, « La Parole est libératrice et féconde », vol. 18, n° 4, p. 26-31.
- 1974 Helder Câmara, « L'Église ne peut demeurer indifférente », vol. 19, n° 2, p. XVIII-XIX.
- Mgr S. Ruiz, « L'Église et les Indiens en Amérique latine », vol. 19, n° 5, p. 23-26.
- 1975 G. Gutiérrez, « Théologien de la libération », vol. 20, n° 5, p. 16-17.
- 1976 Mgr G. Cambron, « En Amérique latine, la révolution socio-économique doit-elle commencer par le haut ou par le bas ? », vol. 21, n° 4, p. 24-29.
- J. Greffard, « Évangile et libération. Un document de Paul VI », vol. 21, n° 3, p. 4-8.
- J.L. Secundo, « Comment l'Église est-elle universelle, c'est-à-dire catholique ? », vol. 21, n° 2, p. 8-15.
- 1977 Conférence des évêques du Brésil, « Le droit des pauvres », vol. 22, n° 4, p. 3-8.
- 1978 C. Ouellet, « La disparition des pauvres implique la disparition des riches », vol. 22, n° 9, p. 16-21.
- Mgr A. Proulx, « L'Église à la défense des droits de l'homme », vol. 22, n° 11, p. 18-19.

La présence sur le terrain des prêtres des missions étrangères et le réseau qu'ils développent permettent une réflexion qui, bien que proche du terrain et en prise sur les réalités sociales, est en mesure de fournir des analyses sociales et théologiques. Aux présentations de réalités locales qui illustrent de manière

concrète les défis et les engagements correspondent des macroanalyses qui permettent d'élaborer des concepts.

On retrouve des réflexions du même genre dans les correspondances des missionnaires diocésains qui, à la suite de Medellín, deviennent de plus en plus sensibles à cette théologie en émergence¹⁶. À la différence des articles publiés dans la revue *Missions étrangères*, le contenu des lettres des missionnaires est beaucoup plus descriptif et moins réflexif.

LE MILIEU DES RELIGIEUX ET DES RELIGIEUSES

Les religieuses et les religieux sont engagés dans deux autres réseaux dont nous traitons ici : le réseau missionnaire, qui les déborde, mais dans lequel elles et ils sont très actives et actifs, et la pastorale sociale. Elles et ils ne sont pas sans influence dans l'ensemble constitué par l'épiscopat, comme nous le verrons.

Les religieuses et les religieux sont présents dans un bon nombre d'organismes qui ne sont pas forcément confessionnels : le Centre d'études et de coopération internationale, le Secrétariat Québec-Amérique latine, le Comité Québec-Chili, le Service universitaire canadien outre-mer, l'Association québécoise des organismes de coopération internationale, l'Association médicale internationale, le Carrefour Tiers Monde, etc. Sans la présence importante des chrétiens et des religieux et religieuses en particulier, plusieurs de ces organismes n'auraient pas vu le jour ou n'auraient pas été en mesure de conduire efficacement leur action.

L'action des religieux et des religieuses comporte deux directions principales : l'action sur le terrain, en Amérique latine d'abord puis au Québec, et la réflexion et la critique sociale dans le sillage de la doctrine sociale de l'Église. J'ai parlé plus haut de L'Entraide Missionnaire, organisme fondé par les religieux et la Société des missions étrangères de la Province de Québec que l'on peut comparer à un institut religieux. Ses membres sont très actifs en Amérique latine depuis leur expulsion de la Chine à la fin des années 1950¹⁷, mais aussi sur le terrain, au Québec. Ils ont contribué à diffuser la théologie de la libération, notamment à travers leur revue et leur important soutien à L'Entraide Missionnaire et à ses congrès, auxquels ils ont participé très activement.

16. On en trouve un exemple dans la revue *La Croix du Sud*, publiée par les missionnaires du diocèse de Québec au Paraguay. On en trouve également aux diocèses de Sherbrooke, de Nicolet, de Saint-Hyacinthe, à titre d'exemple. Medellín les bouscule et, à travers eux, passe au Québec.

17. On verra le parcours d'un des leurs, Claude Lacaille, retracé dans son ouvrage *En mission dans la tourmente des dictatures, 1965-1986*, Montréal, Novalis, 2014. Pendant vingt ans, celui-ci a œuvré dans trois pays marqués par l'oppression et la pauvreté (Haïti, Équateur et Chili). Il s'est notamment engagé dans la résistance contre la dictature militaire chilienne.

Je relève deux autres lieux qui sont autant de carrefours à partir desquels se constituent des réseaux. D'abord, le Centre St-Pierre, complexe situé à Montréal et appartenant aux Missionnaires oblats de Marie-Immaculée, animateurs depuis des décennies de la Jeunesse ouvrière catholique. De plus, les Oblats avaient une longue expérience en Amérique latine, notamment au Chili¹⁸. Le Centre St-Pierre, véritable carrefour d'intervenants en milieu populaire et ouvrier, abritait la revue *Vie ouvrière*, publiée en collaboration avec la Jeunesse ouvrière chrétienne, le Mouvement des travailleurs chrétiens et le Centre de pastorale en milieu ouvrier. Fondé en 1973 dans la paroisse Saint-Pierre-Apôtre¹⁹, paroisse ouvrière bouleversée par des développements urbains qui marginalisent les plus pauvres et qui fragilisent les familles, le Centre se définit comme un lieu d'éducation populaire qui promeut le débat public et qui offre des services de formation, d'accompagnement et d'intervention sociale aux groupes engagés socialement. Sa visée est la construction d'un monde plus juste et plus spirituel dans lequel la dignité humaine est reconnue à travers une action menée en solidarité avec les plus pauvres.

La fondation du Centre Saint-Pierre n'est pas étrangère à l'engagement en faveur des pauvres. Dans la foulée du Synode des évêques de 1971, dont l'un des thèmes était la justice dans le monde, le Chapitre général des Oblats (1972) formulait à nouveau la visée missionnaire de la Congrégation. On y définissait les pauvres en termes sociologiques et le ministère pour la justice en termes de développement et de libération. La troisième partie du document du Chapitre *La Visée missionnaire* présentait la préférence des pauvres (n° 15) et la solidarité avec les hommes de notre temps (n° 16) comme deux des trois lignes d'action de la Congrégation. Un autre déclencheur est certainement l'expérience chilienne de certains clercs et missionnaires²⁰.

Le deuxième lieu est le Centre justice et foi. Fondé en 1983, il est l'héritier d'une longue tradition d'action sociale des jésuites au Canada qui trouvera un nouvel élan grâce au souffle qui vient d'Amérique latine. Un nom ressort de ce milieu, celui du militant Karl Lévesque, qui s'était joint à L'Entraide

18. On verra aussi Véronique Archambault, « L'action missionnaire catholique québécoise au Chili (1948-1990): politisation du discours et de l'action sociale des oblats de Marie Immaculée », *Études d'histoire religieuse*, Vol. 77, 2011, p. 71-83. L'auteur établit une corrélation entre la contestation sociopolitique dans le pays et la politisation des missionnaires.

19. Pour une monographie de cette paroisse ouvrière, voir Lucia Ferretti, *Entre voisins: la société paroissiale en milieu urbain. Saint-Pierre-Apôtre de Montréal, 1848-1930*, Montréal, Boréal, 1992.

20. Les missionnaires québécois étaient très présents au Chili: les Oblats de Marie-Immaculée dans les camps miniers du Nord et la Société des Missions-Étrangères à Santiago et dans les zones rurales du Sud. On verra l'ouvrage de Yves Carrier, *Théologie pratique de libération au Chili de Salvador Allende. Une expérience d'insertion en milieu ouvrier*, Paris, L'Harmattan, 2013. L'ouvrage témoigne de l'action d'une équipe de prêtres ouvriers au Chili dont faisait partie le prêtre québécois Guy Boulanger, missionnaire oblat de Marie-Immaculée.

Missionnaire en 1977 et qui fonde, avec quelques confrères, le Centre justice et Foi, en 1983²¹. Au cœur du Centre Justice et Foi, il y a la revue *Relations*, qui s'intéresse bien avant la fondation du Centre à la théologie de la libération.

Articles sur l'Amérique latine publiés dans *Relations* entre 1968 et 1978

- 1970 L. Gagnon, « Le Brésil, terre de la violence et des tortures : la violence institutionnalisée au Brésil », n° 353, p. 262-263.
I. Desrochers, « Tortures et terrorisme au Brésil », n° 353, p. 264-265.
- 1971 Y. Vaillancourt, « Libération de l'homme et révolution : les chrétiens révolutionnaires en Amérique latine », n° 360, p. 139-144.
G. Dussault, « Échantillons de théologie politique et révolutionnaire », n° 360, p. 145-146.
- 1972 Y. Vaillancourt, « Le congrès de Santiago : première rencontre latino-américaine des chrétiens pour le socialisme, Santiago de Chile », n° 368, p. 176 - 180.
Y. Vaillancourt, « Pourquoi s'intéresser au Chili ? », n° 373, p. 198.
L. Favreau, « La participation des travailleurs dans l'entreprise : l'exemple de Montero », n° 373, p. 199-200.
L. Favreau, « L'organisation politique des travailleurs : l'expérience du MAPU », n° 373, p. 200-201.
P. Lagrenade, « L'organisation dans les quartiers populaires », n° 373, p. 201-202.
Y. Vaillancourt, « Le Chili... deux ans après : pour aider à faire le point sur l'expérience chilienne depuis 1970 », n° 375, p. 261-266.
- 1973 J. Fernandez, « L'éducation des travailleurs au Chili », n° 383, p. 172-174.
« "J'ai vu la misère de mon peuple..." (Ex 3:7) », n° 386, p. 272-273.
Y. Vaillancourt, « Le Chili après Allende : pourquoi Allende en a-t-il arraché ? (1) », n° 387, p. 300-304.
Y. Vaillancourt, « Le Chili après Allende : pourquoi Allende en a-t-il arraché ? (2) », n° 388, p. 334-339.
- 1974 G. Arroyo, « La conjoncture internationale, les Églises et les chrétiens », n° 395, p. 210-216.
- 1975 Mgr Fragoso, « Les faux miracles de l'Amérique latine », n° 404, p. 138-143.

21. Pour son histoire, on verra <https://cjf.qc.ca/centre-justice-et-foi/historique/>

- I. Desrochers, «L'Église et la révolution du Tiers Monde : la pensée de Pierre Bigo», n° 406, p. 202-205.
- G. Ménard, «Théologie de la libération : la pensée de Gustavo Gutiérrez», n° 407, p. 240-243.
- G. Ménard, «Théologie de la libération : implications politiques et perspectives marxistes, la pensée de Gustavo Gutiérrez», n° 408, p. 270-275.
- G. Bourgeault et Y. Vaillancourt, «Deux Amériques à libérer : compte-rendu du congrès théologique de Détroit "Theology in the Americas"», n° 408, p. 276-281.
- A. Sily, «Amérique latine : les "CIAS"», n° 403, p. 109-110.
- 1976 J. Luis Segundo, «Libération et Évangile», n° 415, p. 151-155.
- J. Luis Segundo, «Libération et Évangile II : L'apport spécifique des chrétiens à la libération», n° 416, p. 184-186.
- J. Luis Segundo (suite), «Libération et Évangile III : Prophétisme d'aujourd'hui», n° 417, p. 216-219.
- I. Desrochers, «Le Brésil : terre de martyrs : une Église qui garde de moins en moins le silence», n° 420, p. 291-295.
- 1977 Voix de théologiens du Tiers-Monde, «Pour une théologie dans le Tiers-Monde», n° 423, p. 42-45.
- P. Arrupe, «La faim de pain et d'évangélisation», n° 424, p. 87-89.
- P. Arrupe, «La faim de pain et d'évangélisation : II- La communauté eucharistique», n° 425, p. 112-113.
- P. Arrupe, «La faim de pain et d'évangélisation : III- Conversion radicale», n° 426, p. 147-150.
- I. Desrochers, «Dom Helder Câmara : les conversions d'un évêque», n° 429, p. 239-242.
- 1978 A. Beaudry, «De Medellín à Puebla : une espérance menacée», n° 440, p. 229-232.
- Dom Helder Câmara, «Il faut continuer Medellín», n° 441, p. 278-279.
- L. Morfin, «Puebla '78 : une Église secouée par l'Esprit», n° 441, p. 280-282.
- C. Girard, «Huit ans à Santiago», n° 441, octobre, p. 283.
- André Myre, «Le Dieu des pauvres», n° 443, p. 328-333.

À l'évidence, les liens entre jésuites québécois et jésuites latino-américains engagés avec les pauvres en Amérique latine jouent un rôle important. L'intégration à un réseau international est un levier déterminant. De plus, il

est manifeste que les orientations du gouvernement d'Arrupe et les orientations de la 32^e Congrégation générale des jésuites (1974) sur la solidarité avec les plus pauvres et la promotion pour la justice jouent un rôle crucial. De fait, c'est à partir de cette année-là que les articles se multiplient sur la théologie de la libération dans la revue *Relations*. Julien Harvey, supérieur provincial des jésuites (1974-1980), collaborateur de la revue *Relations* à partir de 1980 et fondateur, avec le P. Karl Lévesque, du Centre justice et foi (1983), participait à cette 32^e Congrégation générale, qui le marqua profondément. Il donna une orientation plus résolument sociale à l'engagement des jésuites au Québec, renouvelant les perspectives développées par le P. Archambault depuis la fondation de l'École sociale populaire en 1911.

Ici également, comme chez les Oblats, il faut mettre en relation ces développements avec la déclaration du Synode des évêques de 1971 sur « la justice dans le monde », selon laquelle l'engagement en faveur de la justice fait partie intégrante de l'évangélisation.

Le Centre Justice et Foi ne s'intéresse pas simplement à ce qui se passe en Amérique latine, mais il veut introduire au Québec une pratique d'analyse sociale qui s'inspire de la théologie de la libération. En ce sens, la réflexion et le travail d'éducation et d'animation de Guy Paiement s'avéreront déterminants. Ce pédagogue et animateur était à la fois enseignant au Centre Saint-Pierre, membre du Comité de la revue *Relations* à partir de 1980, puis membre du Centre justice et foi. Après une thèse sur les communautés de base, il en met une sur pied en 1971. Son analyse sociale vise à faire la synthèse entre le projet de libération nationale québécois (le mouvement souverainiste) et la construction du pays réel.

On ne peut parler du milieu religieux sans mentionner les engagements très concrets, nourris par une réflexion d'équipe, des Fils de la Charité à Montréal et des Capucins à Québec et Hull²².

L'ÉPISCOPAT

Le comité des affaires sociales de l'épiscopat canadien²³ a joué un rôle moteur dans cette relation entre les Églises du Québec et celles d'Amérique latine. Ce travail est multiforme et il inclut la participation d'évêques canadiens à

22. Voir Claude Auger, *L'aventure fraternelle des capucins à Hull, 1967-2014. Annoncer l'Évangile autrement*, Lac-Bouchette, Ermitage Saint-Antoine, 2016. Un autre ouvrage est en préparation sur leur action à Québec.

23. Le comité était dirigé (1964-1971) par le jésuite Bill (William) Ryan, qui participait lui aussi à la 32^e Congrégation générale des jésuites, qui prit une option claire en faveur des pauvres et de la promotion de la justice. Le P. Ryan s'est alors entouré d'un groupe d'ecclésiastiques québécois formés à la sociologie et engagés socialement.

la conférence de Medellín et de Puebla, la collaboration interaméricaine à travers la Commission épiscopale de coopération Canada-Amérique latine (CECAL)²⁴, les initiatives et les documents publiés par l'épiscopat canadien, mais également l'important travail réalisé par des organismes mis sur pied par l'épiscopat, en particulier Développement et Paix (1968) et le Comité des affaires sociales de la Conférence des évêques du Canada. À cela il faut ajouter, sur le plan diocésain, l'important travail réalisé par les offices diocésains de pastorale sociale²⁵.

Notons d'abord que les liens entre l'épiscopat du Canada avec l'Amérique latine et le CELAM sont étroits et continus, spécialement depuis la rencontre interaméricaine de représentants des évêques du Canada et des États-Unis, avec ceux du CELAM, à Washington D.C., en novembre 1959. Cela a conduit à la mise sur pied par la conférence des évêques du Canada de la Commission épiscopale pour l'Amérique latine et l'Office canadien pour l'Amérique latine, qui coordonnaient l'action missionnaire canadienne en Amérique latine²⁶. Cela donna lieu à des échanges soutenus entre les évêques du Nord et du Sud de l'Amérique et à l'appariement de diocèses canadiens avec ceux de l'Amérique latine. C'est ainsi que plusieurs évêques canadiens visitèrent des diocèses d'Amérique latine avec lesquels ils étaient partenaires.

Le concile Vatican II favorisa également les rencontres, sans compter que quelques évêques canadiens avaient été eux-mêmes missionnaires en Amérique latine²⁷. Ces échanges paraconciliaires auront laissé des traces profondes chez certains. M^{sr} Paul-Émile Charbonneau écrira :

Le Concile, c'est aussi ma participation à ces rencontres du groupe de « l'Église des pauvres » comme on nous appelait. C'est M^{sr} Coderre qui m'y entraîne. [...] Voilà qu'un prêtre français, l'abbé Paul Gauthier, qui faisait du ministère en Galilée, circulait sur la Place Saint-Pierre et distribuait aux 2 500 évêques, avec

-
24. Voir Gilles Routhier, « La Commission épiscopale de coopération Canada-Amérique latine (CECAL)/The Canadian Episcopal Commission for Latin America », *Chrétiens et sociétés*, Numéro spécial III, 1, p. 45-54. À partir de 1959 (rencontre de Washington qui regroupait le Canada, les États-Unis et le CELAM), les relations avec l'Amérique latine devaient être traitées par la commission canadienne, qui avait pris le relai de la commission créée en 1957 par les évêques du Québec. Toutefois, le leadership de la commission canadienne demeure entre les mains des évêques du Québec.
 25. À Québec, par exemple, on verra Diocèse de Québec, *Justice et foi dans notre milieu. Rapport de la Commission d'étude sur l'engagement des groupes dans la justice sociale et la transmission de la foi*, Diocèse de Québec, Québec, 1984.
 26. Voir les publications de Gilles Routhier énumérées à la note 4.
 27. Quelques évêques canadiens se joignent au groupe paraconciliaire « L'Église des pauvres », dont Helder Câmara est un leader. Y participent habituellement M^{sr} Coderre, occasionnellement M^{sr} Charbonneau et moins souvent M^{sr} Sanschagrin. Voir Denis Pelletier, *Une marginalité engagée: le groupe « Jésus, l'Église et les Pauvres »*, dans Mathijs Lamberigts, Claude Soetens et Jan Grootaers (dir.), *Les Commissions conciliaires à Vatican II*, Leuven, Bibliotheek van de Faculteit der Godgeleerdheid, 1996, p. 63-90.

une ténacité de témoin de Jéhovah, des tracts sur l'Église, servante et pauvre. Un jour, parmi les papiers, une convocation à se rendre au Collège Belge à Rome, pour réfléchir sur ce que cachait cette expression du Saint-Père: «Église servante et pauvre». Mgr Coderre me dit: «Tu viens avec moi, Paul-Émile?».

À cette première réunion, nous nous sommes retrouvés 20 évêques: Lercaro et Betazzi d'Italie, Gerlier et Ancel de France, Himmer de Belgique, Mercier du Sahara, Câmara du Brésil et quelques autres. Une vingtaine. Le groupe a diminué, a augmenté. Nous sommes passés du Collège Belge aux Catacombes. Même si je n'ai pas participé avec autant de fidélité que Mgr Coderre au cheminement de ce groupe, je place ces rencontres, très haut, dans ma mémoire. Les expériences de l'île de Hull, auprès des pauvres et des petits, quelques années plus tard, tiennent leur origine de ces grands moments de réflexion sur l'Église servante et pauvre, durant le Concile²⁸.

Ces contacts étroits et fréquents les sensibilisèrent aux réalités de ce sous-continent américain et cette prise de conscience était encouragée par les signaux venant de Rome, notamment la publication de l'encyclique *Populorum progressio* de Paul VI (1967), qui accompagnait la mise sur pied de la Commission Justice et Paix, présidée par le cardinal Roy, et la tenue, en 1971, d'une Assemblée ordinaire du Synode des évêques sur le thème de la justice dans le monde. C'est entre ces deux dates qu'il nous faut situer Medellín, qui donna un coup d'accélérateur à cette option en faveur des pauvres. Y participait au nom de l'épiscopat canadien, M^{sr} Albert Sanschagrin, O.M.I., ancien missionnaire au Chili²⁹.

En 1967, en réponse à *Populorum progressio*, dans laquelle Paul VI déclare que le développement est le nouveau nom de la paix, les évêques canadiens mettent sur pied l'organisme Développement et Paix. Ce saut qualitatif dans la définition de la paix, qui n'est plus simplement conçue comme l'absence de guerre, entraîne les évêques à développer des projets qui dépassent l'assistanat, mais qui promeuvent le développement ou la «libération» en investissant dans la promotion de la dignité humaine des personnes et la défense de leur droit, l'éducation, le développement de la coopération, la réforme agraire, etc. De plus, Développement et Paix ne voulait pas agir seulement dans le tiers-monde, mais conscientiser les Canadiens à la responsabilité qu'ils ont dans la situation qui est faite aux gens du tiers-monde. Chaque année, lors de ses grandes campagnes, l'organisme invitait une grande figure des pays du Sud. C'est ainsi que les évêques Câmara et Fragoso, par exemple, firent des tournées de conférences au Canada.

28. Paul-Émile Charbonneau, «Avant que ne s'efface la mémoire», dans Brigitte Caulier et Gilles Routhier (dir.), *Mémoires de Vatican II*, Montréal, Fides, 1997, p. 30.

29. Voir son article «La 2^e Conférence de l'épiscopat latino-américain», dans *L'Église canadienne*, vol. 1, n^o 9, 1968, p. 298-300.

L'ouverture de l'épiscopat aux réalités du tiers-monde s'accompagnait d'une véritable sensibilité à l'égard du monde ouvrier. Dès la mise en place des quatre régions pastorales de la Conférence des évêques du Canada, les évêques du Québec ont créé un Comité des Affaires sociales (CAS) qui fut très actif. Entre autres activités, le CAS publie depuis 30 ans les *Messages à l'occasion du 1^{er} mai*³⁰. De plus, en 1976, l'épiscopat du Québec organise deux sessions d'études sur la pastorale dans le monde ouvrier. Cet engagement de l'épiscopat a eu des répercussions sur l'action des communautés chrétiennes en faveur de la justice, du développement et de la libération.

C'est dans ce climat (rappelons que le Front de libération du Québec était très actif des années 1960 à 1970) favorable à l'éclosion de la théologie de la libération que l'Office de catéchèse du Québec prit un virage résolument social, lançant l'opération « Chantier » centrée sur la pertinence sociale de la foi. Les thèmes choisis indiquent bien cette option sociale claire : la libération (1972), les conflits (1973), la consommation (1974), la famille (1975 et 1976), le travail (1977), la santé (1978), abondance et gaspillage (1979). Bref, la théologie de la libération, sans toujours porter ce nom, percolait dans tout le corps ecclésial ou, à tout le moins, favorisait l'engagement des chrétiens et des chrétiennes dans l'action en faveur de la justice, du développement et de la libération³¹. Les résistances, chez les jésuites du Québec, ont pu être « vocales », mais n'ont pas été présentes de manière significative parmi les membres de la direction de la compagnie.

LE RÉSEAU DE LA PASTORALE SOCIALE

Ce milieu est polycentrique et il est constitué de plusieurs réseaux : à Montréal est situé le Centre de pastorale en milieu ouvrier (CPMO) et le Centre autonome d'éducation populaire créé en 1970, auquel est associé le nom de Raymond Levac ; à Québec, on retrouve le Carrefour d'action pastorale en

30. Voir Gérard Rochais (dir.), *La justice sociale comme bonne nouvelle. Messages sociaux, économiques et politiques des évêques du Québec, 1972-1983*, Montréal, Bellarmin, 1984. Les évêques du Canada publient, pour leur part, un message social en septembre. Voir Richard Arès (dir.), *Messages des évêques canadiens à l'occasion de la Fête du travail (1956-1974)*, Montréal, Bellarmin, 1974.

31. Voir Comité de théologie de l'Assemblée des évêques du Québec, *L'engagement des communautés chrétiennes dans la société*, Montréal, Fides, coll. « L'Église aux quatre vents », 1994 ; Jacques Racine, « Les chrétiens et la critique de la société », dans Fernand Dumont, Jacques Grand'Maison, Jacques Racine et Paul Tremblay (dir.), *Situation et avenir du catholicisme québécois (tome 2). Entre le temple et l'exil*, Montréal, Léméac, 1982, p. 111-144 ; et Gisèle Turcot, « La contribution des communautés religieuses et des services diocésains de la pastorale sociale (1960-1985) : justice et charité, une alliance en reconstruction », *Études d'histoire religieuse*, Vol. 69, 2003, p. 101-111. On verra aussi *idem*, « La réception au Québec des appels à la justice et à la paix », dans Gilles Routhier (dir.), *Paul VI et Maurice Roy : un itinéraire pour la justice et la paix*, Rome, Edizioni Studium, 2005, p. 209-216.

milieu ouvrier (CAPMO), le réseau des prêtres ouvriers qui rassemble des Fils de la Charité, des capucins et quelques prêtres diocésains, le réseau des politisés chrétiens, l'Action catholique, en particulier la Jeunesse ouvrière catholique (JOC) et le Mouvement des travailleurs chrétiens (MTC). La contribution de la JOC et du MTC est importante du fait que ces deux mouvements ont été des écoles très pratiques de réflexion et d'engagement pour des centaines, voire des milliers de laïcs. Tous ces réseaux forment une nébuleuse complexe et ils interagissent les uns avec les autres³².

Créé à la fin des années 1960 et animé par Jean Ménard, P.M.É., le CPMO avait d'abord pour objectif de favoriser l'insertion des prêtres dans le milieu ouvrier, avant de devenir un lieu de formation au militantisme des chrétiens dans les milieux ouvriers et populaires. Il a certainement été un des pôles influents et rassembleurs de la gauche chrétienne au Québec. Il organisa, à titre d'exemple, une session d'étude sur « Socialisme, foi chrétienne et Église » en 1980, une autre sous le thème « Bâtissons l'Église populaire » en mai 1981 et une rencontre nationale d'une vingtaine de communautés chrétiennes militantes en mai 1982.

Le Mouvement des travailleurs chrétiens prend quant à lui la relève de la Ligue ouvrière catholique en 1965. Il se propose de mener une réflexion sur les conditions de vie des travailleurs et de permettre à ses membres de s'engager dans des luttes en faveur de leur libération. C'est au cours des années 1970 et au début des années 1980 qu'il connaîtra son apogée, alors qu'il prendra une option nette en faveur du socialisme. On retrouve la même évolution du côté de la Jeunesse ouvrière catholique ou du Mouvement des étudiants chrétiens du Québec (MECQ), en monde universitaire, ou de la Jeunesse étudiante chrétienne, dans les écoles secondaires. On observe la même tendance au Regroupement action milieu (RAM) qui a remplacé la Jeunesse indépendante catholique.

Le Réseau des politisés chrétiens, branche québécoise du réseau international des Chrétiens pour le socialisme, fondé en 1972 par le politologue Yves Vaillancourt, fédère plusieurs personnes appartenant aux regroupements et aux organisations dont nous venons de parler.

En juin 1972, la revue *Relations* rapporte la fondation au Chili des Chrétiens pour le socialisme et publie la déclaration finale de ce congrès de fondation. Quatre Québécois, dont Yves Vaillancourt, membre du comité de rédaction de la revue, avaient participé à la création de ce réseau latino-américain. Inspirés par ce qui se passait en Amérique latine, des Québécois mettent sur

32. Pour une illustration de ce milieu, voir Paul Ouellet *et al.*, *Foi chrétienne et engagement social. Solidarité et espérance à Québec*, Québec, Promeneur des ondes, 2022.

piéd le Réseau des politisés chrétiens, qui promeut un socialisme marxiste et révolutionnaire³³. Le réseau visait à développer au Québec une théologie de la libération qui colle à la réalité québécoise et en phase avec le virage marxiste pris par le mouvement syndical à l'époque. C'est grâce à l'action de ce réseau que se tient la première rencontre internationale des Chrétiens pour le socialisme, en avril 1975, dans la banlieue de Québec³⁴. On promeut alors la création d'une « Église populaire », solidaire des exclus et des opprimés, qui offrirait aux chrétiens de nouveaux moyens et d'autres lieux pour célébrer et articuler leur foi. Il s'agit du réseau qui radicalisa le plus les options sociales et politiques des chrétiens et aussi celui dont la durée de vie a été la plus courte. En novembre 1981, le Réseau organisait un colloque des chrétiens socialistes sur le thème « Où sont les militants et militantes chrétiens et chrétiennes en 1981 ? » Déjà la question de la survie du réseau se posait et, au début de 1982, le réseau était dissout.

À cette mosaïque où s'entrecroisent les réseaux et se retrouvent les mêmes personnes, il faut ajouter les Chrétiens pour une Église populaire (CEP), regroupement fondé à Québec en 1979. En 1980, le CEP organise un colloque qui conduit à la publication d'un manifeste sur la place des femmes dans l'Église.

Les personnes gravitant dans cette nébuleuse difficile à circonscrire appartenaient souvent à des communautés de base, participaient aux luttes ouvrières et populaires et constituaient pour l'essentiel la cohorte des chrétiens socialement engagés dans les milieux populaires. Il ne faut pas négliger non plus les initiatives en milieu rural. Je me limiterai à mentionner des actions de revendication et de changement en milieu rural où des chrétiens, prêtres et autres ont donné des mains à la théologie de la libération : Opération Dignité dans le Bas St-Laurent, équipe paroissiale du JAL dans le Témiscouata, etc.

LES FACULTÉS DE THÉOLOGIE

Comme on l'a vu plus haut, le lieu primaire d'élaboration de la théologie de la libération n'est pas l'université, mais la *praxis*. Ses principaux lieux d'élaboration au Québec sont le Centre Saint-Pierre et le Centre justice et foi, la revue *Vie ouvrière* et la revue *Relations*, les congrès de L'Entraide Missionnaire, les réseaux tels le CPMO et le CAPMO, etc. La réflexion est donc nourrie, principalement, dans les groupes populaires; la poussée vigoureuse, au début des années 1970, de la pensée et de l'action sociale des catholiques

33. On verra le document de travail « L'Église et les chrétiens dans l'histoire du mouvement ouvrier au Québec », élaboré par le secrétariat de ce réseau et publié dans la revue *Relations* en novembre 1974.

34. Le document final de cette rencontre et une première analyse sont publiés dans la revue *Relations* du mois de juin 1975.

liée aux courants réformateurs et de gauche y étant alors très actifs. En un sens, il est normal que la théologie de la libération, qui représente une façon nouvelle de faire de la théologie, partant de la praxis, n'ait pas d'abord été élaborée dans les facultés. Il ne s'agit pas d'une théologie du génitif, suivant l'expression de Gutiérrez, mais d'une réflexion et d'une parole fondées sur la prise en main, par les personnes appauvries, de leur vie et la découverte de leur dignité comme fils et filles de Dieu. La réflexion naît donc de l'action transformatrice de plusieurs des personnes engagées dans divers réseaux.

Sans s'affirmer avec force dans les facultés de théologie, cette réflexion y a cependant trouvé un écho, car des liens existaient entre des professeurs d'université et ces mouvements. Quelques figures se démarquent par leur enseignement en éthique sociale ou dans le domaine de la théologie de la libération: à Montréal, Jacques Grand'Maison ; à Québec, Jacques Racine et Louis O'Neill, Jean Richard, Gabriel Chénard ; à Chicoutimi, Florent Villeneuve, etc. Il ne faut pas négliger non plus les contributions en provenance de l'Université du Québec à Montréal, celles du sociologue Yves Vaillancourt et du religiologue Ménard³⁵, qui évolua vers une théologie de la libération féministe et gaie. Au début des années 1970, les développements sur la théologie de la libération sont assez liés à la Faculté de théologie de l'Université de Montréal qui, en cette période de tension avec l'Église de Montréal, élabore une théologie de la rue³⁶; la dimension politique, prophétique et critique de la théologie sera par la suite principalement portée dans les cours d'éthique sociale et politique.

Ce sont par la suite les visites répétées dans les universités du Québec (en particulier à Montréal et à Québec) de personnalités influentes (Gustavo Gutiérrez: 1967, 1974, 1975, 1977, 1994; Juan Luis Segundo: 1975; Leonardo et Clodovis Boff: 1991) qui ont nourri l'intérêt pour la théologie de la libération. D'autres visiteurs ont également développé cet intérêt: Vincent Cosmao et le responsable de Justice et Paix aux États-Unis pour l'anniversaire d'*Octogesima adveniens* (1981); ou encore Joseph Grémillon et le cardinal Arns au début des années 1990.

À l'Université Laval, c'est surtout après la première moitié des années 1970 que se sont fait entendre les premiers échos de Medellín. Les passages de Juan Luis Segundo (1975), de dom Fragoso (février 1975 et 1991) et de M^{gr} Helder Câmara y ont largement contribué. De plus, à partir de 1975, un cours de

35. On lui doit deux articles: «Théologie de la libération: la pensée de Gustavo Gutiérrez, I: Les sources et le sens», *Relations*, vol. 35, n° 408, septembre 1975, p. 240-243 et «Théologie de la libération: la pensée de Gustavo Gutiérrez, II: Implications politiques et perspectives marxistes», *Relations*, vol. 35, n° 408, octobre 1975, p. 270-275.

36. Parmi les signataires des articles, on retrouve deux jeunes jésuites étudiants à l'Université de Montréal (Ménard et Dussault) et quelques professeurs, dont Bourgeault et Myre.

deuxième cycle, portant sur «salut et libération» a graduellement conduit à un enseignement plus suivi dans le domaine des théologies politiques et, en particulier, de la théologie de la libération. Parallèlement, le séminaire «sens et culture», qui s'intéressait aux rapports entre christianisme et marxisme, s'est également nourri de la réflexion menée en Amérique du Sud. En 1976, au premier cycle, on mettait sur pied le cours de théologie de la libération. C'est de cette façon que la pensée de Medellín a été connue et diffusée à la Faculté. En fait, la préoccupation pour la théologie de la libération vient de différentes préoccupations dont les principales relèvent d'abord de l'éthique: la question de la violence et celle du développement. Ce sont donc les professeurs investis dans le domaine de l'éthique sociale qui se sont intéressés aux débats qui nous venaient du Sud. La deuxième préoccupation vient du dialogue entre chrétiens et marxistes. La théologie de la libération a donc été d'abord comprise comme une version latino-américaine des théologies politiques qui venaient d'Europe. Ce n'est que plus tardivement qu'on découvrira réellement qu'il s'agit d'une nouvelle manière de faire de la théologie.

La célébration du centenaire de *Rerum novarum*³⁷ et la relance des semaines sociales ont accompagné, à l'université, la critique de l'idéologie libérale. Toutefois, sur ce terrain, la théologie semble souvent à la remorque des discours développés en dehors de son aire. Plus récemment, d'autres figures s'imposent: Gregory Baum³⁸ s'investit dans un projet de théologie critique et politique alors que Michel Beaudin³⁹ s'engageait dans un projet de théologie contextuelle. Enfin, trois colloques des années 1990 de la Société canadienne de théologie avaient une connotation sociopolitique⁴⁰.

CONCLUSION

Dans son ouvrage *Ils voulaient changer le monde. Le militantisme marxiste-léniniste au Québec*, Jean-Philippe Warren restitue le contexte des années 1970, décennie où tant d'hommes et de femmes, au Québec, se sont engagés dans

37. On verra l'ouvrage collectif sous la direction de Jean Richard et Louis O'Neill, *La question sociale hier et aujourd'hui. Colloque du centenaire de Rerum Novarum, 12-17 mai 1991*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1993.

38. Sur le sujet, on se reportera au numéro spécial du *Laval théologique et philosophique*, vol. 52, n° 1, février 1996, consacré à «Grégory Baum et la théologie critique». On verra également ses ouvrages *Essays in Critical Theology*, Kansas City, Sheed and Ward, 1994; *idem*, *Étonnante Église: l'émergence du catholicisme solidaire*, Montréal, Bellarmin, 2006; *idem*, *Vérité et pertinence. Un regard sur la théologie catholique au Québec depuis la Révolution tranquille*, Montréal, Fides, 2014.

39. Voir Michel Beaudin, *Intervenir à contre-courant de nouvelles pratiques solidaires*, Montréal, Fides, 1998.

40. 1991: «Seul ou avec les autres?»; 1995: «Drames humains et foi chrétienne»; 1997: «Projet de société et lectures chrétiennes».

des mouvements émancipateurs⁴¹. Il fait également état du déclin de ce militantisme. C'est dans ce contexte qu'il faut situer le développement de la théologie de la libération au Québec, les contacts entre les groupes de gauche et les politisés chrétiens en certains lieux, milieux et réseaux étant fréquents et les doubles appartenances nombreuses.

On ne saurait cependant faire dépendre uniquement de ce contexte cette émergence. Warren observe que le patrimoine catholique pouvait constituer un terreau fertile à l'émergence de ce militantisme parfois radical et de l'engagement sans réserve à l'égard d'une cause. Les influences vont donc dans les deux sens.

Nous avons parlé plus haut du mouvement d'émancipation, politique, sociale et culturelle qui touchait le Québec et l'Amérique latine au cours des années 60 et 70. Ces mouvements affectent plus largement l'Occident, mais ont des répercussions particulières au Québec, travaillé par les mouvements sociaux, politiques et culturels engendrés par la Révolution tranquille et le concile Vatican II.

L'engagement en faveur de la justice bénéficie, dans l'Église catholique, de la décennie de la justice sociale. La Constitution *Gaudium et spes* du Concile Vatican II avait en quelque sorte ouvert la voie. Des initiatives de Paul VI allaient fournir le carburant nécessaire à ses développements. En réponse à un vœu du Concile⁴², Paul VI créait, en janvier 1967, la Commission pontificale Justice et Paix, présidée par l'archevêque de Québec, le cardinal Maurice Roy. La publication de l'encyclique *Populorum progressio* (26 mars 1967) donnait à la nouvelle commission sa charte, examinant les questions économiques et sociales empêchant le développement des nations et l'émancipation des peuples, et appelant à une solidarité planétaire et de coopération afin de promouvoir le développement intégral et la dignité humaine. L'année suivante, Paul VI se rendait en Colombie (Bogotá et Medellín), où se tenait la deuxième assemblée générale de l'épiscopat latino-américain⁴³. Le document de Medellín, bien que sous l'autorité d'un épiscopat continental, devait avoir, dans l'Église catholique, un retentissement équivalent à une lettre encyclique publiée par un pape.

41. Jean-Philippe Warren, *Ils voulaient changer le monde. Le militantisme marxiste-léniniste au Québec*, Montréal, VLB éditeur, 2007.

42. Le n°90 de *Gaudium et spes* souhaitait « la création d'un organisme de l'Église universelle, chargé d'inciter la communauté catholique à promouvoir l'essor des régions pauvres et la justice sociale entre les nations ». À ce sujet, on verra Gilles Routhier, « De nouvelles initiatives pour la justice et la paix », dans *idem* (dir.), *Paul VI et Maurice Roy. Un itinéraire pour la justice et la paix*, Rome/Brescia, Seminarium/Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI, n° 26, 308 p.

43. À ce sujet, voir Gilles Routhier, « 1968: l'été de l'Amérique latine », *loc. cit.*

L'encyclique *Populorum progressio* et le document de Medellín ont provoqué une onde de choc considérable qui devait conduire, en 1971, au Synode sur la justice dans le monde, qui concluait que l'engagement en faveur de la justice fait partie intégrante de l'évangélisation. La 32^e Congrégation générale des jésuites devait reprendre cette intuition en 1974 et la retenir comme orientation prioritaire de la Compagnie. Dans la foulée du Synode des évêques de 1971, le Chapitre général des Oblats (1972) reformulait la visée missionnaire de la Congrégation définissant les pauvres en termes sociologiques et présentant le ministère pour la justice en termes de développement et de libération. Ainsi, l'activité évangélisatrice et missionnaire, non seulement de ces congrégations, mais également du milieu religieux, allait être redéfinie, les pauvres et la promotion de la justice occupant désormais une place centrale. L'impact de ce recadrage n'allait pas se faire sentir seulement à l'étranger, mais allait avoir une répercussion profonde au Québec, dans les revues des congrégations (les prêtres des missions étrangères et les jésuites), les lieux de formation (le Centre Saint-Pierre et le Centre justice et foi) et les réseaux missionnaires, en particulier l'Entraide Missionnaire.

On ne peut non plus lire cette décennie en dehors d'événements politiques qui représentent des déclencheurs importants, l'imposition de la dictature militaire au Brésil en 1964 et le renversement du gouvernement de Salvador Allende au Chili en 1973. Les grandes voix venant du Brésil et la diaspora chilienne jouèrent un rôle important dans ce virage observé en faveur de l'action politique de l'Église. Si l'on soustrayait tous les articles d'acteurs du Brésil et du Chili ou se rapportant à ces pays, on réduirait déjà considérablement le corpus.

Enfin, cette période représente l'âge d'or de la collaboration entre diocèses canadiens (surtout ceux du Québec) et les diocèses d'Amérique du Sud. Ainsi, à la fin de l'année 1963, sur 48 diocèses canadiens, 20 avaient déjà envoyé des prêtres diocésains en Amérique latine et quatre avaient fourni des prêtres pour le grand séminaire de Tegucigalpa. La plupart du temps, ces prêtres étaient accompagnés de religieux, de religieuses et de laïcs et prenaient en charge un secteur ou une paroisse qu'un évêque latino-américain confiait à leur soin. Des équipes diocésaines canadiennes œuvraient dans huit pays de l'Amérique latine: Argentine, Brésil, Chili, Guatemala, Honduras, Nicaragua, Paraguay et Pérou. Les instituts religieux ne sont pas en reste. Les principaux contingents viennent des Oblats de Marie-Immaculée (Est du Canada) depuis longtemps présents en Amérique latine, avec 79 religieux dont 68 prêtres (37 au Chili, 28 en Bolivie, 3 au Pérou et 11 en Haïti) et les Prêtres des Missions-Étrangères de Québec avec 80 prêtres répartis en trois pays: Cuba, Honduras et Pérou. Plusieurs intensifient leur présence dans

le Sud: augmentation du personnel, nouvelles fondations, accroissement des œuvres, etc.

Par la suite, d'autres diocèses emboîteront le pas, si bien qu'en 1968, le bilan est impressionnant. En moins de dix ans (1961 à 1968), on passe de 1157 missionnaires canadiens en Amérique du Sud à 2078, soit une augmentation de 921 (80 %). Un pays comme Haïti accueille 406 missionnaires canadiens et il n'est dépassé que par le Pérou, qui en reçoit 409. Ces deux pays d'accueil sont suivis par le Brésil (320) et le Chili (209). Le flux de missionnaires en partance pour l'Amérique du Sud est constant jusqu'au milieu des années 1970, où il ralentira un peu sans pourtant décliner de manière significative avant la fin de la décennie 1970.

Le déclin de cet étonnant développement de la théologie de la libération au Québec est en partie lié au reflux du mouvement missionnaire québécois, le Québec n'ayant plus le personnel religieux pour soutenir un tel déploiement à l'étranger. De plus, le militantisme et l'engagement social ne sont plus dans l'air du temps au Québec comme cela pouvait être le cas entre 1967 et 1975. On passait à autre chose, comme ce sera le cas également dans l'Église catholique.

Le panorama que je présente ici laisse de côté plusieurs questions qu'il faudrait approfondir et elle ébauche en quelque sorte un programme de recherche. Elle est une invitation aux jeunes chercheurs et chercheuses à entreprendre des travaux afin de recueillir cet héritage riche et complexe. Elle indique également la difficulté d'isoler la théologie de la libération du christianisme social, la frontière entre les deux n'étant pas facile à tracer. Elle indique finalement l'apport de l'Amérique latine à la vie de l'Église du Québec.



« C'est de ça qu'on a besoin! » La réception du renouveau religieux latino-américain et de la théologie de la libération au Québec¹

MAURICE DEMERS
Université de Sherbrooke

RÉSUMÉ

Cet article traite de la réception du renouveau religieux latino-américain et de la théologie de la libération par les missionnaires catholiques québécois qui ont œuvré en Amérique latine des années 1950 à 1990. Les interrogations et les pistes de solutions offertes par les approches innovantes latino-américaines, comme la promotion des communautés ecclésiales de base ou la défense de la justice sociale et des droits de la personne d'une population opprimée, sont devenues indispensables pour donner sens à l'engagement des religieux et religieuses qui ont été actifs en Amérique latine.

Abstract: *See end of volume.*

MOTS-CLÉS

Théologie de la libération, missionnaires, catholicisme, Québec, Amérique latine, droits de la personne.

1. Cet article scientifique a été évalué par deux experts anonymes externes, que le Comité de rédaction tient à remercier.

Après qu'il eut vécu ce qu'il affirme avoir été son « baptême de feu » en Haïti au début des années 1960, côtoyant l'extrême pauvreté des bidonvilles, le missionnaire Claude Lacaille a dû quitter le pays dirigé par le dictateur François Duvalier. Il revient au Québec en ayant conservé en lui un grand sentiment d'impuissance devant les injustices dont il a été témoin². Quelques années plus tard, lors d'une conférence de Gustavo Gutiérrez donnée à Montréal en 1967, conférence où ce dernier aborde le thème de la praxis religieuse en faveur de la libération des pauvres (thème qu'il développera dans son livre *Teología de la liberación: Perspectivas*, en 1971), Lacaille a une révélation: « c'est de ça qu'on a besoin³ », se dit-il ! Il n'est pas seul au Québec à recevoir favorablement les idées et pratiques associées au renouveau religieux latino-américain et à la théologie de la libération. Un nombre croissant de catholiques voient dans cette lecture du rôle des religieux et religieuses une méthode efficace pour s'engager auprès de la population démunie et marginalisée (et, dans le contexte de la militarisation des états latino-américains, réprimée par les forces de l'ordre) afin de répondre aux besoins urgents de l'heure en s'inspirant des Évangiles⁴.

L'objectif principal du présent article est d'analyser la réception du renouveau religieux latino-américain par les missionnaires catholiques québécois qui ont œuvré en Amérique du Sud des années 1950 à 1990. Le texte est un premier portrait de cette expérience missionnaire résultant de mes projets de recherche financés par le CRSH: « La violence des pacifiques: la militance pour les droits humains en Amérique latine durant la guerre froide racontée par les missionnaires catholiques du Canada », ainsi que « Le Centre interculturel de documentation de Cuernavaca (CIDOC) et la promotion des droits de la personne: son influence sur les missionnaires québécois et les groupes humanitaires de Cuernavaca ». Le portrait esquissé n'inclut pas tous les missionnaires destinés à l'Amérique latine, mais analyse l'expérience des personnes qui se sont le plus fait entendre, leur message rejoignant le discours des évêques et théologiens latino-américains qui ont le mieux promu les échanges Nord-Sud, soit les Hélder Câmara, Manuel Larrain,

-
2. À ce propos, Claude Lacaille affirme: « Dieu sait si le peuple haïtien puise sa force dans sa foi religieuse ! Mais la hiérarchie catholique avait vendu son âme au diable, et cela était pour moi un effroyable constat de trahison. Il m'était devenu insupportable de ne pas dénoncer cette situation et, surtout, de ne rien pouvoir faire pour changer les choses. Mais voilà ! Que faire ? J'étais rongé par l'indignation... ». Claude Lacaille, *En mission dans la tourmente des dictatures, 1965-1986. Haïti, Équateur, Chili*, Montréal, Novalis, 2014, p. 35.
 3. Maurice Demers, entrevue avec Claude Lacaille, p.m.é., à Trois-Rivières, 29 mars 2018, dans le cadre du projet « La militance pour les droits humains en Amérique latine durant la guerre froide racontée par les missionnaires catholiques du Canada » financé par une subvention de développement Savoir du CRSH, <https://www.missionnairesquebecois.ca>.
 4. David Thombs, *Latin American Liberation Theology*, Boston, Brill Academic Publishers, 2002, p. 81-82.

Gustavo Gutiérrez, etc.⁵. Cet article avance que bon nombre de religieux et religieuses qui ont œuvré dans la région, à l'instar de Claude Lacaille, ont été inspirés par ces prémisses latino-américaines visant à aider les croyants démunis et opprimés à se prendre en main en s'inspirant de la Bible. En ce sens, cette recherche s'inscrit dans le sillon de travaux précurseurs produits sur le sujet par des spécialistes, tels que Catherine Foisy, Catherine LeGrand et Yves Carrier⁶.

Inspirés par l'esprit du deuxième concile œcuménique et par le décret *Ad Gentes* (1965) portant sur l'activité missionnaire de l'Église, une multitude de personnes ont travaillé dans le prolongement en faveur de la promotion humaine et de l'option préférentielle pour les pauvres, décrétée à la deuxième rencontre du *Consejo Episcopal Latinoamericano y Caribeño* (CELAM) en 1968. Ces orientations répondaient à des questionnements qui avaient été soulevés par différentes personnes consacrées concernant l'adéquation des objectifs traditionnels de la mission et ce que pouvait effectivement accomplir l'apostolat en contexte de grandes injustices sociales et d'agitations politiques. Plusieurs communautés religieuses québécoises avaient déjà commencé à évaluer et,

-
5. Carlos Alberto Pérez Méndez, *Pontificia comisión para América Latina. 50 años, 1958-2008*, n.d, p. 91. Le Concile Vatican II a créé une certaine division au sein de l'Église catholique. D'un côté, une grande partie des évêques s'ajustent (à divers degrés) aux positions plus progressistes diffusées par les encycliques des années 1960 ; d'un autre côté, des évêques plus conservateurs se braquent et résistent (ils feront la promotion des communautés nouvelles, du mouvement charismatique, etc.) ; Olivier Chatelan donne de bons exemples des répercussions de cette division, expliquant qu'« un rapport de l'ambassade de Rio sur l'attitude de l'épiscopat brésilien entre les deux premières sessions du concile confirme par ailleurs qu'en dehors de la frange la plus progressiste "qui voit dans l'église parfaite réalisation de ses propres idéaux, [...] peu d'évêques brésiliens ont d'eux-mêmes assidument recherché le contact des cardinaux et évêques français." C'est plutôt le contraire qui se produit ». Chatelan affirme que la raison de cet état de fait était la réticence de plusieurs évêques conservateurs de voir des clercs étrangers appliquer et faire la promotion des réformes promues par le Concile Vatican II. Olivier Chatelan, *Des allers sans retours ? Les prêtres français en Amérique latine, 1961-1984. Une histoire du Comité épiscopal France-Amérique latine*. Vol. I *L'appel et la conversion*, Lyon, Laboratoire de recherche historique Rhône-Alpes (LARHRA UMR 5190), 2023, p. 145.
 6. Catherine Foisy, *Au risque de la conversion. L'expérience québécoise de la mission au XX^e siècle (1945-1980)*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 2017 ; *idem*, « Et si le salut venait aussi du Sud "missionné" ? Itinéraire de L'Entraide Missionnaire (1950 - 1983) », *Études d'histoire religieuse*, vol. 79, n° 1, 2013, p. 117-129 ; Catherine LeGrand, « L'axe missionnaire catholique entre le Québec et l'Amérique latine. Une exploration préliminaire », *Globe: revue internationale d'études québécoises*, vol. 12, n° 1, 2009, p. 43-66 ; Fred Burrill et Catherine LeGrand, « Progressive Catholicism at Home and Abroad: The "Double Solidarité" of Quebec Missionaries in Honduras, 1955-1975 », dans Karen Dubinsky et al., (dir.), *Within and Without the Nation: Canadian History as Transnational History*, Toronto, University of Toronto Press, 2015, p. 311-340 ; Yves Carrier, *Lettre du Brésil. L'évolution de la perspective missionnaire. Relecture de l'expérience de Mgr Gérard Cambon*, Louvain-la-Neuve, Éditions Academia-Bruylant, 2008 ; Yves Carrier, *Théologie pratique de libération au Chili de Salvador Allende. Une expérience d'insertion en milieu ouvrier*, Paris, Éditions L'Harmattan, 2013.

dépendamment du lieu où elles œuvraient, à modifier les objectifs prioritaires de leur missionnariat⁷. Les interrogations et les pistes de solutions offertes par les approches innovantes latino-américaines, comme les communautés ecclésiales de base ou le mouvement d'éducation de base, sont devenues indispensables pour donner sens à l'engagement des religieux et religieuses qui ont été actifs en Amérique latine dans les années 1970, alors que la majorité des gouvernements basculent sous l'autorité de dictatures militaires.

L'argumentaire de ce texte se base sur le dépouillement des archives de l'Entraide Missionnaire et celles de la Conférence des évêques catholiques du Canada (CECC), l'étude de revues religieuses comme *Relations*, *Prêtres et laïcs*, *Solidarités* ou encore *Le Précurseur*, ainsi que sur l'analyse d'une quinzaine d'entrevues réalisées par l'auteur avec des missionnaires ayant œuvré en Amérique latine. L'article lève le voile sur l'importance de comprendre le contexte sociopolitique latino-américain qui a inspiré le renouveau religieux afin de comprendre sa réception à l'international par la suite. Il est aussi nécessaire de prendre en considération la circulation transnationale des idées, leurs évolutions et leurs mises en pratique, avant sa cristallisation en Amérique latine sous l'appellation de théologie de la libération.

L'argumentaire de cet article est divisé en quatre parties. En premier lieu, les interactions entre religieux et religieuses du Québec et d'Amérique latine avant les années 1960 seront auscultées pour observer les balbutiements du renouveau religieux latino-américain et la contribution québécoise à ces transformations. En deuxième lieu, les approches innovantes utilisées par certains missionnaires québécois seront considérées. Par la suite, la réception du renouveau religieux latino-américain au Québec sera étudiée en évaluant l'impact qu'ont eu sur les missionnaires les conclusions du deuxième Conseil épiscopal latino-américain (CELAM), les conférences organisées sur le sujet de cette nouvelle praxis religieuse en faveur de la libération des pauvres, ainsi que le travail même de ces missionnaires auprès des populations pauvres, un labour qui a donné sens au message du renouveau religieux. Finalement, nous examinerons les témoignages et mises en application d'initiatives inspirées de la théologie de la libération par les missionnaires québécois en Amérique latine des années 1960 à 1990.

7. Catherine Foisy explique que cela était en accord avec la directive du Vatican: «Pour leur part, les pères conciliaires promulguent le décret *Perfectae Caritatis* sur la vie religieuse le 18 octobre 1965, dont l'impact sur les instituts missionnaires est déterminant pour la suite de leurs activités. Un autre décret, *Presbyterorum Ordinis*, sur le ministère sacerdotal, est au programme du chapitre général spécial de 1967 de la Société des missions étrangères (SMÉ). Un peu moins d'un an après la promulgation de ces documents conciliaires, le *motu proprio Ecclesiae Sanctae* prescrit aux instituts religieux la tenue d'un chapitre général spécial en vue de la rénovation demandée par le décret sur la vie religieuse.» Catherine Foisy, *Au risque de la conversion*, op. cit., p. 123.

LES INTERACTIONS AVANT 1960

Les premières connexions religieuses directes entre le Québec et l'Amérique latine datent de l'arrivée en 1853 des Sœurs de la Providence au Chili, premières missionnaires québécoises en Amérique latine⁸. D'autres communautés religieuses missionnaires du Québec se sont ensuite progressivement installées dans la région. Celles-ci étaient ancrées dans un catholicisme profondément ultramontain. Cette conjoncture change progressivement au XX^e siècle avec le déploiement du christianisme social. La doctrine sociale de l'Église, qui commence avec la publication de l'encyclique *Rerum Novarum* en 1891 et sa mise à jour avec la publication de *Quadragesimo anno* en 1931, se positionne sur l'ordre social favorisé par l'Église dans les pays chrétiens, en précisant les droits et devoirs que chacun devrait avoir. Dès le début du XX^e siècle, plusieurs initiatives catholiques impliquant les laïcs découlent de ces documents, dont l'Action catholique (AC). Le Québec connaît cette version de l'AC avec le développement conflictuel et modeste de l'Association catholique de la jeunesse canadienne-française (ACJC, 1903), mais c'est surtout avec le déploiement de l'Action catholique spécialisée (ACS, années 1930), développée en Belgique et encouragée par le pape Pie XI, que les laïcs du Canada français se sont impliqués dans ce mouvement. L'historien Michael Gauvreau explique les effets de la doctrine sociale de l'Église sur le catholicisme québécois :

In Quebec, the spearhead of these efforts at social reform were groups such as the *École sociale populaire* that grouped reformist Catholic clergy and university academics, the Catholic trade unions, grouped in the *Confédération des Travailleurs Canadiens et Catholiques* (C.T.C.C.), and a number of youth organizations generally included under the rubric of specialized Catholic Action⁹.

Cette évolution a facilité l'ouverture des congrégations missionnaires québécoises face au renouveau religieux latino-américain dans la deuxième moitié du XX^e siècle.

Bien que les collaborations entre religieux québécois et latino-américains étaient plutôt de nature traditionaliste avant les années 1950, comme l'illustre les liens entretenus entre les jésuites Antonio Dragon et Joseph Ledit avec des personnalités mexicaines, les religieux du Québec n'ont pas été

8. Lionel Groulx, *Le Canada français missionnaire : une autre grande aventure*, Montréal, Fides, 1962, p. 380.

9. Michael Gauvreau, « From Rechristianization to Contestation: Catholic Values and Quebec Society, 1931-1970 », *Church History*, vol. 69, n° 4, décembre 2000, p. 808.

complètement étrangers aux causes du renouveau religieux latino-américain¹⁰. En fait, c'est grâce au dynamisme de l'ACS au Québec que la province a pu exercer une certaine influence sur le catholicisme latino-américain. L'impact important qu'ont eu les différents groupes d'ACS sur la société québécoise de la fin de la Première Guerre mondiale à la Révolution tranquille a attiré l'attention des autorités ecclésiastiques latino-américaines¹¹ — plusieurs évêques et archevêques d'Amérique latine s'étaient familiarisés avec l'exemple québécois lors des fêtes mariales de Mexico en 1945, alors que le Cardinal Villeneuve agit en tant que légat papal¹². L'implication des laïcs dans les groupes d'ACS, ainsi que la méthode « voir — juger — agir », pour amener les croyants à s'impliquer socialement afin de favoriser l'avènement d'une société chrétienne juste, étaient particulièrement d'intérêt pour les représentants de l'Église latino-américaine. Catherine LeGrand affirme, en citant les travaux d'Ana María Bidegain, que les Québécois ont joué un rôle crucial, bien que limité, dans la genèse du renouveau religieux latino-américain. Elle écrit :

Selon [Ana María] Bidegain, la méthode de l'Action catholique spécialisée, qui avait son origine dans les mouvements démocratiques belges et français du début du XX^e siècle et fut développée par le Père Cardijn, disparut en Europe pendant la Seconde Guerre mondiale. Mais elle resta vivante au Québec, et elle fut introduite par les missionnaires québécois en Amérique latine, où elle prépara et influença significativement la montée de la théologie de la libération

-
10. J'ai expliqué ces liens dans mon article « Les jésuites du Québec et la représentation de l'histoire mexicaine ». J'expose que Antonio Dragon et Joseph Ledit ont écrit des livres, articles et ont même réalisé des films, dans le cas de Dragon, pour faire la promotion de l'histoire mexicaine au Québec dans le but d'animer des réseaux transaméricains de résistance catholique. J'analyse leur appui des positions catholiques dans la lutte opposant l'Église à l'État révolutionnaire au Mexique. Ces publications visaient à sensibiliser le lectorat à la menace que le communisme athée faisait peser sur l'Occident. Maurice Demers, « Les jésuites du Québec et la représentation de l'histoire mexicaine, 1928-1954 », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 71, n° 3-4, hiver-printemps 2018, p. 41-60.
 11. Louise Bienvenue, *Quand la jeunesse entre en scène. L'Action catholique avant la Révolution tranquille*, Montréal, Boréal, 2003 ; Lucie Piché, *Femmes et changement social au Québec. L'apport de la Jeunesse ouvrière catholique féminine, 1931-1966*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2003.
 12. Maurice Demers, « Las visitas politizadas de católicos de América del Norte en el México de Manuel Ávila Camacho. Retos y oportunidades en una época de unidad nacional y continental », dans Franco Savarino et José Luis González (dir.), *México: escenario de confrontaciones*, México, D.F., ENAH, 2010, p. 141-160. Il y a eu d'autres occasions de rencontre. Évidemment, des religieux latino-américains ont pu faire connaissance avec des religieux canadiens en Europe, comme le démontre la rencontre entre Antonio Dragon et Miguel Pro. Le congrès de Pax Romana tenu à New York en 1939 a aussi permis à des étudiants catholiques canadiens-français de se lier avec des étudiants latino-américains. Cependant, rien n'est comparable avec le nombre de rencontres qui ont eu lieu au Mexique. Pour le congrès de Pax Romana, voir Ana María Bidegain de Uran, *La organización de movimientos de juventud de Acción Católica en América latina. Los casos de los obreros y universitarios en Brasil y en Colombia entre 1930-1955*, Thèse de doctorat (histoire), Université Catholique de Louvain, 1979.

et la pratique des communautés ecclésiales de base dans les années 1960 et 1970. L'importance accordée au rôle actif des laïcs et de la pastorale «révision de vie (voir, juger et agir)», qui incitait les étudiants et les travailleurs à réfléchir sur la réalité de leur vie et à parler de Dieu dans le contexte de leur expérience vécue, était capitale pour l'Action catholique spécialisée¹³.

L'implication des laïcs transforma les structures de l'Église au Brésil. Madeleine Adriance explique: «French-Canadian missionaries may have provided an initial stimulus, but, at least in Rio, it was the young workers who organized themselves and then found a priest, Padre Hélder Câmara, who was willing to learn from them¹⁴.» Au moment de son émergence au tournant des années 1970, la théologie de la libération ne décontenança pas les missionnaires québécois, car elle «rest[ait] fidèle aux choix de Medellín, notamment à la méthode voir – juger – agir¹⁵». De plus, la praxis missionnaire résultant des préceptes de la théologie de la libération était dans le prolongement des enseignements conciliaires, directives qui ont été bien reçues dans la province¹⁶. La méthode de l'ACS a entraîné plusieurs conséquences au Québec, notamment durant la Révolution tranquille¹⁷. Mais si le catholicisme social et l'action catholique spécialisée ont grandement contribué à générer une culture de la solidarité dans la province, cette transformation n'a pas été perçue par les élites comme étant aussi explosive qu'elle le fut par les classes dominantes en Amérique latine. Dans le contexte qui fait suite à la Révolution cubaine, les revendications en faveur de réformes socioéconomiques étaient largement discréditées, car reçues par les classes dirigeantes comme provenant d'une influence socialisante. On pouvait plus facilement parler de libération

-
13. Catherine LeGrand, «L'axe missionnaire...», *loc. cit.*, p. 43-66. Dans ce passage, Catherine LeGrand cite la thèse d'Ana Maria Bidegain de Uran (*La organización de movimientos de juventud de Acción Católica en América Latina...*, *op. cit.*).
 14. Madeleine Adriance, «Opting for the Poor: A Social-Historical Analysis of the Changing Brazilian Catholic Church», *Sociological Analysis*, vol. 46, n° 2, été 1985, p. 135.
 15. Rosa Ramos, «Actualité de la méthode voir – juger – agir – Célébrer dans la catéchèse latino-américaine», traduit de l'espagnol par Rose Marie Soares Pereira, dans *Revue Lumen Vitae*, vol. 73, n° 1, 2018, p. 81-90. Plusieurs nouvelles initiatives issues de la praxis de la théologie de la libération pouvaient être valorisées par des gens ayant un profil idéologique plus conservateur. Le contexte socio-économique oppressif de l'Amérique latine, ainsi que l'atmosphère plus contestataire des années 1960, ont d'abord engendré la perception d'un radicalisme de gauche (bien que ce radicalisme de gauche a bel et bien existé et s'est même concrétisé avec des religieux comme Camilo Torres). Les coopératives promues par les missionnaires canadiens-français en Amérique latine n'étaient pas différentes de celles instituées au Québec pendant le régime de Maurice Duplessis. Les communautés ecclésiales de base n'étaient ni de gauche, ni de droite au moment de leurs créations.
 16. D'ailleurs, à ce propos, Gilles Routhier avance que les évêques québécois étaient déjà favorables au renouveau prôné par le concile, même avant que celui-ci ait lieu. Gilles Routhier (dir.), *Vatican II au Canada: enracinement et réception*, Montréal, Fides, 2001, p. 201-202.
 17. E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, *Sortir de la «Grande noirceur»: l'horizon «personnaliste» de la Révolution tranquille*, Sillery, Septentrion, 2002.

des pauvres dans des sociétés où les hiérarchies sociales étaient sclérosées, ce qui amena les évêques latino-américains à dénoncer les structures de domination lors de la deuxième rencontre du CELAM en 1968. Les évêques déclarent en conclusion de la rencontre que les injustices socio-économiques sont l'expression de « péchés structurels¹⁸ ».

Les conséquences de l'utilisation de cette méthode ont donc été contrastées entre le Québec et les pays de l'Amérique latine. Les implications du « voir » levaient le voile au sud du Rio Grande sur une réalité sociale beaucoup plus marquée par les inégalités socioéconomiques et l'oppression d'une grande partie de la population. Quant au « juger », le fait de porter un regard critique sur les situations d'injustices représentait un terrain glissant en Amérique latine. L'époque coloniale a laissé une empreinte indélébile sur la division des richesses en société et les rapports de pouvoir qui en découlent entre groupes sociaux. Cela sous-tend un racisme systémique qui accable les peuples autochtones et les afro-descendants, une réalité décuplée par l'impérialisme. Rechercher les causes des inégalités impliquait de remettre en question les structures socioéconomiques des nations et des relations nord-sud ; pour citer l'aphorisme de Hélder Câmara : « Je nourris un pauvre et l'on me dit que je suis un saint. Je demande pourquoi le pauvre n'a pas de quoi se nourrir et l'on me traite de communiste¹⁹. » Dans le contexte de la Guerre froide et de l'adoption par les gouvernements latino-américains de droite de la doctrine de sécurité nationale qui appuyait l'action des États-Unis pour extirper l'influence communiste de la région, le troisième volet de la méthodologie de l'ACS, « agir », était extrêmement difficile, car toutes les revendications sociales étaient perçues comme étant subversives. Mais, dans les années 1940, l'Église d'Amérique latine n'était pas encore prête à produire une telle réflexion, ne bénéficiant pas encore des structures qui seront créées dans les années 1950 et en raison des accointances traditionnelles de l'Église avec la population la mieux nantie et la plus influente de

18. Cité dans Yves Carrier, « Aux origines d'une théologie », *Relations*, n° 752, octobre-novembre 2011, p. 13.

19. Phrase citée dans Padraic Pearse McGuinness, « Taxation, Charities and Religion », *Quadrant* 47, n° 10, 2003, p. 2.

la région²⁰. Cela dit, elle reconnaissait que le modèle d'implication des laïcs dans la vie sociale des catholiques, développé par le père Joseph Cardijn, avait le potentiel d'aider les Églises nationales de la région à faire face à de nombreux défis. Considérant les ravages de la Deuxième Guerre mondiale en Europe et ses effets sur les civils, il n'est pas surprenant que les autorités ecclésiastiques latino-américaines se soient tournées vers l'Amérique du Nord et aient demandé assistance à l'Église québécoise. Un exemple concret de l'intérêt latino-américain pour l'ACS québécoise vient du Chili. Au retour du congrès panaméricain d'Action catholique qui a eu lieu dans ce pays en 1945, l'oblat Maurice Veillette raconte: «La vitalité de la JOC [Jeunesse ouvrière catholique] canadienne frappa le Cardinal [Caro] qui demanda l'aide d'un oblat canadien à la direction de l'Action catholique chilienne. Le père Albert Sanschagrin [...] fut désigné pour cette mission spéciale. Peu de temps après [...] le Cardinal Caro ainsi que [l'] évêque d'Iquique sollicitaient des Oblats pour leurs diocèses respectifs²¹.» Les oblates seront par la suite très actifs dans les zones les plus pauvres du Chili, du Pérou et de la Bolivie²². Autre exemple

20. L'ACS a joué un rôle crucial pour rapprocher l'Église du peuple. De plus, les évêques latino-américains se sont mieux organisés en créant des structures rassemblant les évêques, permettant une meilleure coordination. En premier, grâce à la conduite dynamique de Dom Hélder Câmara, appuyé par les militants de l'Action catholique spécialisée et assisté par le Vatican, les évêques brésiliens se dotent d'un organisme les aidant à coordonner leurs actions en 1952 avec la création de la Conférence nationale des évêques du Brésil, la Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). En juillet 1955, l'Église catholique et le gouvernement brésilien accueillent le 36^e congrès eucharistique international, plus grande démonstration dans l'histoire du Brésil de l'emprise de la foi catholique. Dans le contexte de cette célébration, le pape Pie XII convoque à Rio tous les évêques latino-américains pour une conférence dans le but de créer une structure supranationale, le Conseil épiscopal latino-américain, mieux connu sous son acronyme CELAM. Le 29 juin 1955, dans la lettre apostolique *Ad Ecclesiam Christi*, le pape avait mandaté les évêques à réfléchir à la situation de l'Église latino-américaine et les principaux défis qui affectent la région, pour «que la Hiérarchie latino-américaine [procède] à l'étude approfondie des problèmes et puisse identifier les moyens les plus appropriés pour résoudre ceux-ci avec la rapidité et la perfection qu'exigent les besoins actuels». Ce rassemblement souligne dès sa formation que la menace qui pèse sur le catholicisme latino-américain (provenant du communisme, du protestantisme et d'autres croyances jugées comme erronées) n'est pas seulement le résultat du manque de prêtres et de religieuses dans la région, bien que cela soit identifié comme une des causes, mais est aussi attribuable à la misère qui accable la population. Edward L. Cleary et Hannah Stewart-Gambino, *Conflict and Competition. The Latin American Church in a Changing Environment*, Boulder, Lynne Rienner Publishers, 1992, p. 49; Kenneth P. Serbin, «Church-State Reciprocity in Contemporary Brazil: The Convening of the International Eucharistic Congress of 1955 in Rio de Janeiro», *Hispanic American Historical Review*, vol. 76, n° 4, 1996, p. 721-723; Pape Pie XII, *Ad Ecclesiam Christi*, 29 juin 1955, https://www.vatican.va/content/pius-xii/es/apost_letters/documents/hf_p-xii_apl_19550629_ad-ecclesiam-christi.html. Voir aussi https://teologialatinoamericana.com/?p=3275#_ftn2.

21. Maurice Veillette, o.m.i., «Un bon coup du Cardinal Caro!», *L'Apostolat*, avril 1959, p. 8.

22. Véronic Archambault, «L'action missionnaire catholique québécoise au Chili (1948-1990): politisation du discours et de l'action sociale des oblates de Marie Immaculée», *Études d'histoire religieuse*, Vol. 77, 2011, p. 71-83; Yves Carrier, *Théologie pratique de libération ...*, op. cit.

qui explique comment cette connexion s'est établie, l'aumônier général de la JOC, le père Victor-Marie Villeneuve, a accompagné en Amérique latine en 1947 le chanoine Joseph Cardijn. Durant le voyage, ce dernier a incité l'épiscopat de la région à demander assistance au Canada.

Bien que des missionnaires venus de la province francophone aient contribué à fertiliser le terreau dans lequel la théologie de la libération émergea des décennies plus tard — en propageant la méthode « voir — juger — agir » — l'implication sociale qui était effectuée par ceux-ci avant les années 1960 ne dérogeait pas vraiment du climat de méfiance envers toute démarche ou demande perçue comme étant influencée par le communisme. Au sortir de la Deuxième Guerre mondiale, la Guerre froide se cristallisant, le communisme est perçu dans « l'hémisphère occidental²³ » comme une plaie sociale autant sinon plus menaçante et inquiétante que la pauvreté et l'exploitation. Des revues religieuses québécoises comme *Relations* regorgeaient d'articles dénonçant la menace communiste et le danger de son infiltration en Amérique latine²⁴. Pourtant, des missionnaires tel le père Albert Sanschagrin, vicaire provincial des Oblats de Marie-Immaculée au Chili, tentaient déjà d'attirer l'attention dans la presse québécoise sur l'urgence d'agir contre les injustices trop grandes du sous-continent. Gérard Filion, à la suite d'une entrevue du vicaire publié dans les pages du *Devoir*, écrit :

Le dénuement des mineurs de salpêtre n'est pas particulier au Chili. Dans tous les pays d'Amérique latine, à l'exception peut-être de l'Argentine, il n'y a que deux classes sociales: une petite minorité de riches, de très riches, qui font étalage d'un luxe scandaleux, un immense troupeau de prolétaires, dénués de tout. La classe moyenne n'existe pas. Le passage de la classe des possédants à la classe des possédés est pratiquement impossible. [...] Les catholiques doivent [...] faire preuve d'autant d'audace que les communistes dans leurs justes revendications. Des travailleurs sociaux qui accompagneraient les missionnaires canadiens pour enseigner aux peuples d'Amérique latine à secouer le joug qui les blesse et les éreinte, à organiser des coopératives afin de reprendre la maîtrise de leur destin, rendraient à l'Église un service inestimable. Ils passeront probablement pour des révolutionnaires au regard de la classe dirigeante, et ce sera exact. Car l'établissement d'un juste équilibre social en Amérique latine suppose une véritable révolution. Si elle ne se fait pas dans l'ordre, les communistes la feront dans le désordre²⁵.

Certaines publications éparses abordaient cette problématique dans les revues religieuses publiées au Québec. Même *Relations*, dont une très grande

23. En utilisant l'expression « hémisphère occidental », dérivée de l'anglais *Western Hemisphere*, nous jouons consciemment avec les termes pour signifier l'hégémonie discursive anticommuniste étatsunienne dans les Amériques.

24. Maurice Demers, « Les jésuites du Québec... », *loc. cit.*

25. Gérard Filion, « Des missionnaires pour l'Amérique latine », *Le Devoir*, 16 novembre 1949, p. 4.

partie des textes publiés sur l'Amérique latine étaient signés par les jésuites Joseph Ledit et Luigi d'Apollonia, deux anticommunistes notoires sympathisants des mouvements sociopolitiques de droite, ne relayait pas uniquement la perspective des évêques et des laïcs latino-américains conservateurs. Des articles paraissent aussi sur des figures de la rénovation du catholicisme latino-américain, telles qu'Alberto Hurtado, un religieux que « [l']action sociale [...] occupa tout entier. Les pauvres d'abord²⁶ ». Le jésuite Joseph-Papin Archambault, l'auteur d'un article publié dans *Relations* en 1953, le présente comme le père du syndicalisme chrétien au Chili en raison du fait qu'il ait créé l'*Acción Sindical y Económica Chilena* (ASICH). Il précise ensuite qu'« [u]n de ses derniers ministères fut la retraite annuelle qu'il donna aux Oblats canadiens, dont l'apostolat au Chili lui apporta une grande joie²⁷ ». Cependant, la Révolution communiste en Chine — qui affecte grandement les missionnaires québécois dans ce pays — vient tiédir les discours souhaitant une refonte radicale des structures sociales latino-américaines, s'en tenant plutôt à couvrir des initiatives qui coïncidaient avec des éléments du catholicisme québécois tels que les activités de l'Action catholique spécialisée.

DES APPROCHES INNOVANTES PAR LES MISSIONNAIRES QUÉBÉCOIS

Au tournant des années 1960, le nombre de missionnaires québécois augmente drastiquement en Amérique latine à la suite des demandes des papes Pie XII et Jean XXIII pour que l'Église canadienne contribue à pallier le manque de religieux en Amérique latine²⁸. Afin de coordonner cet effort et gérer l'aide, les évêques canadiens créent la Commission épiscopale de coopération Canada-Amérique latine (CECAL), ainsi qu'un Office catholique canadien de l'Amérique latine (OCCAL). En 1970, il y avait sept évêques canadiens en Amérique latine, 518 prêtres réguliers, 148 prêtres séculiers, 265 frères, 992 religieuses, 58 personnes provenant d'instituts séculiers, 98 missionnaires laïques, ainsi que 17 scolastiques, pour un total de 2103 missionnaires canadiens œuvrant dans la région, la grande majorité étant Canadiens français, ce qui se compare avantageusement avec les 3391 missionnaires étatsuniens qui étaient en Amérique latine en 1968²⁹. Bien que le contingent canadien ne représentât pas, numériquement, le plus grand effort national, cette présence fut quand même significative. L'objectif avoué de cet effort missionnaire

26. Joseph-Papin Archambault, s.j., « Un grand apôtre social », *Relations*, n° 145, janvier 1953, p. 13.

27. *Ibid.*

28. Gerald M. Costello, *Mission to Latin America. The Success and Failures of a Twentieth Century Crusade*, Ossining, Orbis Books, 1979, p. 48.

29. OCCAL, « Missionnaires catholiques canadiens », 1^{er} janvier 1970, Archives de la Conférence des Évêques catholiques du Canada, Boîte U1524 ; Gerald M. Costello, *op. cit.*, p. 293.

était de soutenir l'Église latino-américaine à maintenir la foi et la pratique des populations locales — souvent rurales et marginalisées — en utilisant une approche assez traditionnelle, mais certains missionnaires ont quand même commencé à utiliser des approches innovantes pour lutter contre la déchristianisation du pays (déchristianisation en raison de l'influence communiste) ou contre la conversion au protestantisme³⁰.

Yves Carrier s'est penché sur l'évolution du missionnariat de Gérard Cambron au Brésil (1957-1960). Ce dernier y a travaillé en coopération avec Hélder Câmara, une des futures figures de proue de la théologie de la libération. Au Brésil, le religieux de Sherbrooke est confronté à une très grande pauvreté et aux inégalités. Il œuvrait avec une population habituée à être réduite au silence et à se conformer aux ordres des plus puissants. Afin d'inciter la population à s'engager davantage dans la pratique de leur foi, Cambron met l'accent sur la responsabilité individuelle dans sa pastorale, une façon, espère-t-il, de réhabiliter l'Église au sein d'une population plutôt habituée à être abandonnée par les structures ecclésiales. Progressivement, Cambron abandonne le modèle traditionnel du missionnariat qu'il juge inefficace. Ce modèle traditionnel était marqué par la transmission d'un rapport au fait religieux qui positionnait le missionnaire occidental comme unique détenteur de la vérité. Cambron en viendra plutôt à entrer dans un rapport d'égalité, de fraternité et de communion, puis à «[...] faire corps avec ses fidèles³¹», tout en se préoccupant des gens défavorisés. Il décide alors de focaliser son action missionnaire sur des noyaux communautaires qu'il estime davantage susceptibles d'être transformés et convertis par la mission. Les succès de cette pratique sont à l'origine, en 1959, de la création des communautés ecclésiales de base³². Avec le temps, les actions et les écrits de Cambron illustrent la transformation des objectifs principaux de son missionnariat, qui passent d'un désir de convertir l'autre en priorité pour sauver des âmes à une approche qui cherche en premier lieu à améliorer

30. José Darío Rodríguez explique que «au début des années 1970, 90 % de Latino-Américains se déclaraient catholiques», José Darío Rodríguez Cuadros, «Le basculement religieux latino-américain», *Hérodote*, vol. 4, n° 171, 2018, p. 119. Le père Albert Sanschagrin, o.m.i., a déclaré à Gérard Filion : «À la lumière de ces circonstances, on comprend l'importance extrême des missions canadiennes en Amérique latine. Le mot mission est d'ailleurs impropre, puisqu'il ne s'agit pas de territoires païens, mais de vieilles chrétientés qu'il faut revigorer. L'Amérique latine a besoin de prêtres; elle en a un besoin urgent. Dans vingt-cinq ans il sera peut-être trop tard. Les gens se disent encore catholiques, mais sont d'esprit marxiste. La prochaine génération aura probablement franchi le dernier pas et reniera son catholicisme.» Gérard Filion, *loc. cit.*, p. 4.

31. Yves Carrier, *Lettre du Brésil...*, *op. cit.*, p. 346.

32. *Ibid.*, p. 205-232.

les conditions de vie de la population, afin qu'elle soit plus réceptive à la bonne nouvelle³³.

Comme mentionné précédemment, les oblats ont été très actifs dans les zones les plus pauvres d'Amérique du Sud. Comme le relate l'oblat Germain Lesage dans son livre *Conquis par les Boliviens*, cette présence au sein des populations pauvres et exploitées a transformé l'approche des missionnaires³⁴. Alors qu'à leur arrivée dans les années 1950, le programme apostolique recommandait aux missionnaires de «[r]ester en dehors des partis et des litiges politiques», l'apostolat de plusieurs membres de la communauté auprès des travailleurs des mines les amena progressivement à épauler les demandes de la classe ouvrière. Germain Lesage explique qu'en 1961, les Oblats surnommés les «Pères des Mines» adaptent leur pastorale:

1 — Les malaises économiques et sociaux de nos ouvriers relèvent des autorités civiles ; mais ils dépassent les moyens des gouvernants, de sorte que l'Église, du moins actuellement, doit faire ici œuvre de suppléance ; 2 — Le missionnaire doit se préoccuper de promotion ouvrière non à cause des influences communistes, mais parce que la grâce a besoin d'une base humaine saine et normale pour prendre racine et croître ; 3 — Comme il n'y aura jamais assez de prêtres pour la population croissante de l'Amérique latine, il faut faire appel à des catéchistes laïcs et prévoir la formation d'un groupe de missionnaires laïcs autochtones intégralement dévoués à l'apostolat³⁵.

La mention que les missionnaires doivent travailler en faveur de la promotion ouvrière «non à cause des influences communistes, mais parce que la grâce a besoin d'une base humaine saine et normale» ouvre de nouvelles pistes pour leurs actions. Ce processus de transformation touchera la plupart des congrégations missionnaires œuvrant en Amérique latine dans les années 1960 et 1970. Catherine Foisy explique:

Les transformations en cours ne sont pas superficielles. Les décisions prises par les divers instituts missionnaires dans les chapitres généraux spéciaux de 1967 et 1968 traduisent un désir de vivre, par la mission, un engagement allant dans le sens du développement des peuples de mission. La mission s'humanise davantage: c'est une action missionnaire enracinée dans la

33. *Ibid.*, p. 354-355.

34. Les oblats canadiens ont effectué ce changement d'approche d'une manière précoce. Mais comme Catherine Foisy le constate, la grande majorité des congrégations vont entamer un processus de renouvellement à la suite de la publication durant le concile Vatican II de nouvelles directives allant dans le même sens: «L'expérience que ces missionnaires font des cultures, des autres religions et de la pauvreté en mission les amène à rejoindre les enseignements conciliaires.» Catherine Foisy, *Au risque de la conversion...*, *op. cit.*, p. 138.

35. Cité dans Yves Carrier, *Lettre du Brésil...*, *op. cit.*, p. 211-212.

solidarité qui est dorénavant au programme des missionnaires québécois au cours des années postconciliaires³⁶.

Dès le tournant des années 1960, des missionnaires ont appuyé une refonte radicale des structures sociales latino-américaines. Néanmoins, des cas comme celui de Jean Ménard de la Société des missions-étrangères sont des exceptions. Ce dernier a expliqué qu'il avait été ravi par la Révolution cubaine et qu'il a collaboré avec enthousiasme aux campagnes d'alphabétisation de la population de l'île. Il a aussi confié en entrevue que ce qu'il voulait, c'était de «travailler pour augmenter la dignité de ces gens-là [...] Bon ça voulait dire en même temps que je n'allais pas mettre tous mes efforts dans la construction d'une chapelle. Je n'en ai pas bâti de chapelle³⁷». Comme il explique, à ce moment, cette attitude lui valut des réprimandes de sa communauté.

LA RÉCEPTION DU RENOUVEAU RELIGIEUX LATINO-AMÉRICAIN AU QUÉBEC

De la Première Guerre mondiale aux années 1960, la pensée catholique à propos de la pauvreté, des inégalités et du rôle des croyants pour assurer une plus grande justice sociale a grandement évolué. Des penseurs catholiques, tels qu'Emmanuel Mounier et Jacques Maritain, ainsi que des religieux comme Joseph Cardijn et Marie-Dominique Chenu, ont permis de faire progresser la pensée catholique sur les enjeux sociaux, tout comme les idées des théologiens progressistes Karl Rahner, Edward Schillebeeckx et Johann Baptist Metz³⁸. De fait, dans le contexte du concile Vatican II, l'Église met sur pied ses propres programmes de développement afin de mieux entrer en dialogue avec les pays récemment décolonisés et ceux en voie de développement. Cette nouvelle sensibilité envers les enjeux affectant ce que l'on appelait alors le Tiers-monde se produit dans une conjoncture de renouvellement de la défense

36. Catherine Foisy, *Au risque de la conversion...*, op. cit., p. 139. Utilisant l'Entraide Missionnaire comme baromètre pour évaluer l'ampleur de la transformation de l'approche des congrégations missionnaires québécoise en Amérique latine, Catherine Foisy explique dans son article «Et si le salut venait du Sud "missionné"?» que «[l]es années 1970 sont foisonnantes à L'Entraide alors qu'elle emprunte un virage plus radical dans sa lecture des réalités contemporaines et aborde franchement les critiques plutôt véhémentes faites à la mission au cours de ces années, spécialement dans un contexte postcolonial. L'Entraide adopte une grille d'analyse sociale critique, où il s'agit de "connaître la réalité sociale où se vit l'évangélisation d'aujourd'hui en favorisant une approche critique de celle-ci pour une insertion pertinente et une annonce adéquate de l'Évangile". Cette perspective prend rapidement une place centrale dans les interventions, les réflexions et les formations que propose L'Entraide.» Catherine Foisy, «Et si le salut venait aussi du Sud "missionné"?... », loc. cit., p. 125.

37. Maurice Demers, entrevue avec Jean Ménard, p.m.é., à Laval (31 mai 2016), dans le cadre du projet financé par le CRSH, «La militance pour les droits humains en Amérique latine durant la guerre froide racontée par les missionnaires catholiques du Canada».

38. Voir Yves Carrier, *Théologie pratique de la libération ...*, op. cit., p. 105-125. Voir aussi E.-Martin Meunier, *Le pari personnaliste: modernité et catholicisme au XX^e siècle*, Montréal, Fides, 2007.

des droits de la personne au sortir de la Deuxième Guerre mondiale avec, entre autres, la ratification de documents comme la Déclaration universelle des droits de l'homme adoptée par l'Assemblée générale des Nations unies en 1948. Le Vatican clarifie, pour sa part, sa position sur cette question dans l'encyclique *Pacem in Terris* en 1963. On peut y lire : « Tout être humain a droit à la vie, à l'intégrité physique et aux moyens nécessaires et suffisants pour une existence décente, notamment en ce qui concerne l'alimentation, le vêtement, l'habitation, le repos, les soins médicaux, les services sociaux³⁹. » On peut percevoir, avec les documents issus de Vatican II favorable à une plus grande justice sociale à l'échelle du globe, l'influence croissante des évêques progressistes provenant du Sud global qui ont assisté au Concile, comme les signataires du Pacte des catacombes : Hélder Câmara, Sergio Mendez Arceo, Manuel Larraín Errázuriz, Antônio Batista Fragoso, Tulio Botero Salazar, Leonidas Eduardo Proaño et plusieurs autres⁴⁰.

Cette évolution a eu un impact sur les congrégations québécoises et les structures assistant le missionnariat, comme le Comité d'Entre-Aide Missionnaire⁴¹. Les conclusions du concile Vatican II, ainsi que la publication de la constitution pastorale *Gaudium et Spes* (1965) et de l'encyclique *Populorum Progressio* (1967) modifient encore plus les objectifs du missionnariat⁴². La réception de Vatican II influence aussi l'Église latino-américaine, qui réoriente ses priorités lors du deuxième CELAM se tenant à Medellín en 1968, rencontre qui proclame l'option préférentielle pour les pauvres⁴³. Les travaux des spécialistes mentionnés précédemment, ainsi que les mémoires de

39. Pape Jean XXIII, « *Pacem in terris*. Lettre encyclique sur la paix entre toutes les nations fondée sur la vérité, la justice, la charité, la liberté », 11 avril 1963, p. 3, https://www.vatican.va/content/john-xxiii/fr/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html.

40. Le seul évêque nord-américain à signer le pacte fut Gérard-Marie Coderre, évêque de St-Jean-sur-le-Richelieu.

41. Catherine Foisy, « Et si le salut venait aussi du Sud “missionné”?... », *loc. cit.*, p. 117-129 ; *idem*, « L'axe missionnaire... », *loc. cit.*, p. 43-66.

42. Robert Calderisi, « Social Teaching: From Caesar to Centesimus Annus » et « Religion and Development: “A Task of Fraternity” », dans *Earthly Mission: The Catholic Church and World Development*, New Haven, Yale University Press, 2013, p. 43-94 ; Gerald M. Costello, *op. cit.*, p. 48.

43. Claude Lacaille, *En mission dans la tourmente des dictatures*, Montréal, Novalis, 2014 ; Lee M. Penyak et Walter J. Petry (dir.), « Dom Hélder Câmara », *Religion in Latin America: A Documentary History*, Ossining, Orbis Books, 2006, p. 270-272 ; Christian Smith, *The Emergence of Liberation Theology: Radical Religion and Social Movement Theory*, Chicago, University of Chicago Press, 1991.

maîtrise de certaines étudiantes et étudiants, analysent bien l'impact que ces transformations ont eu sur le missionariat québécois en Amérique latine⁴⁴.

Le bouillonnement d'idées émergeant dans le sillon de Vatican II, des conclusions de la rencontre de Medellín en 1968, ainsi que des publications des théologiens latino-américains ont été reçus comme une bouffée d'air frais par les missionnaires œuvrant en Amérique latine. Et si ce fut perçu comme une bouffée d'air frais, c'est parce que ces idées permettaient aux missionnaires de rendre compte des conditions dans lesquelles ils ou elles étaient plongés et de donner un nouveau sens à leur apostolat. Claude Lacaille expliquait d'ailleurs :

Nous on est là, les prêtres, pour l'Église, pour tout le monde, pis là on prêche la charité pis tout ça, c'est bien. Mais l'évangile c'est une bonne nouvelle pour les pauvres. Alors quand tu déplaces tes pieds dans le milieu des opprimés tu ne vois plus la vie de la même façon. Et je pense que la mission nous a fait un cadeau. Parce que quand on arrivait dans le tiers-monde, on arrivait en Amérique du Sud, les évêques se dépêchaient de nous envoyer dans les quartiers pauvres. Parce que nous autres les Canadiens on avait de l'argent et puis qu'on allait apporter des églises, des écoles pis tout ça. Il y en a bien qui ont fait ça. Sauf que, quand tu prends le temps de l'ouvrir à la réalité des gens, pis que tu vois ce que les gens vivent... Je n'aurais jamais été dans un endroit comme ça si on ne m'y avait pas plongé. Et le fait qu'on nous privilégie ces endroits-là pour de mauvais prétextes, mais en fin de compte ça l'a été une grâce. Parce que ça te change. Ça te change totalement⁴⁵.

Pour ce missionnaire, l'expérience des conditions innommables et déshumanisantes des endroits les plus pauvres d'Amérique latine lui a fait comprendre le message partagé lors de la conférence de Gustavo Gutiérrez à laquelle il assiste à Montréal en 1967. En fait, le discours de Gutiérrez sur la *praxis* religieuse en faveur de la libération des pauvres a transformé Lacaille : « On est sortis de là *boostés*. On a dit : regarde ça, c'est une pensée

44. Yves Carrier, *Théologie pratique de libération ...*, op. cit. ; Catherine Foisy, *Au risque de la conversion...*, op. cit. ; Fred Burrill et Catherine LeGrand, loc. cit., p. 311-340 ; Véronique Archambault, « L'action missionnaire catholique québécoise au Chili (1948-1990) : politisation du discours et de l'action sociale des oblats de Marie Immaculée », *Études d'histoire religieuse*, vol. 77, 2011, p. 71-83 ; Myriam Alarie, *Transformer le monde avec les communautés ecclésiales de base : l'expérience des Sœurs missionnaires de Notre-Dame des anges à Bequimão au Brésil (1961-2006)*, Mémoire de maîtrise (histoire), Université de Sherbrooke, 2019 ; Marcel Jr Nault, *L'effet miroir des luttes anti-impérialistes cubaine et chilienne au Québec (1959-1979). Analyse de la représentation des révolutions cubaine et chilienne dans les revues d'idées québécoises et leurs répercussions sur la création d'organismes de solidarité*, Mémoire de maîtrise (histoire), Université de Sherbrooke, 2018.

45. Maurice Demers, entrevue avec Claude Lacaille (13 avril 2018) dans le cadre du projet financé par le CRSR, « La militance pour les droits humains en Amérique latine durant la guerre froide racontée par les missionnaires catholiques du Canada ».

qu'on est capables de mettre en pratique... C'est de ça qu'on a besoin⁴⁶! » Ce message a donné un sens à sa pratique missionnaire. Il précise d'ailleurs que les religieux « n'étaient pas équipés idéologiquement ou religieusement pour s'impliquer avec les gens⁴⁷ ». L'ACS avait promu la méthode « voir — juger — agir », permettant une prise de conscience des grands enjeux sociaux dans la province. L'exemple le plus évident de cette influence se constate avec le soutien de plusieurs catholiques à la grève d'Asbestos en 1949, dont celui de l'archevêque de Montréal, M^{gr} Joseph Charbonneau. Mais le gouvernement de Maurice Duplessis demanda l'aide de l'aile conservatrice de l'Église pour faire cesser les appuis: les grévistes ont été réprimés, M^{gr} Charbonneau dut démissionner et les adeptes du catholicisme social ont été marginalisés: « Au terme de cet épisode, c'est un corps épiscopal de plus en plus conservateur qui va diriger l'Église catholique québécoise⁴⁸. » Considérant l'évolution sociopolitique et religieuse en Amérique latine, où les chrétiens étaient beaucoup moins encadrés par le clergé en raison du ratio de prêtres par habitant moindre qu'au Québec, les laïcs ont pu jouer un plus grand rôle et ont généralisé la pratique, avec l'appui d'évêques progressistes (qui ont pu dominer la deuxième rencontre du CELAM) au point de décréter l'option préférentielle pour les pauvres. L'application des méthodes de l'ACS dans les années 1960 a fait émerger une Église plus militante avec un laïcat très engagé dans certaines régions⁴⁹.

Au Québec, l'Entraide Missionnaire (EMI) a joué un rôle important pour diffuser le message porté par les Hélder Câmara, Gustavo Gutiérrez, Samuel Ruiz, Leonardo Boff, etc. À partir de 1968 les congrès annuels de l'Entraide sont l'occasion de donner la parole aux théologiens de la libération⁵⁰. L'Entraide n'est toutefois pas le seul vecteur de diffusion. Par exemple, Hélder Câmara participe au colloque des Jeunes Églises en mai 1968 pour y donner une

46. Maurice Demers, entrevue avec Claude Lacaille, p.m.é., à Trois-Rivières, 29 mars 2018, dans le cadre du projet « La militance pour les droits humains en Amérique latine durant la guerre froide racontée par les missionnaires catholiques du Canada ».

47. *Ibid.*

48. Frédéric Barriault, « Des sources chrétiennes aux luttes sociales », *Relations*, n° 796, mai-juin 2018, p. 23. Voir aussi Denise Robillard, *Monseigneur Joseph Charbonneau: bouc émissaire d'une lutte de pouvoir*, Québec, Presses de l'Université Laval. 2013, p. 22-24.

49. Bien que l'aile progressiste de l'Église latino-américaine soit demeurée minoritaire et que la population catholique demeura fortement divisée (selon les classes sociales), le dynamisme de certains acteurs clés (comme Hélder Câmara) a permis la naissance d'une Église des pauvres qui fut avalisée, de surcroît, par la deuxième rencontre du CELAM (où les évêques progressistes occupaient des fonctions très influentes).

50. Tous les missionnaires ne partageaient pas le même enthousiasme pour cette théologie. J'ai interviewé des missionnaires qui ont œuvrés en Argentine qui accommodaient très bien leur apostolat selon les limites permises par la dictature. Il est toutefois très évocateur que l'EMI, cet organisme intercommunautaire soutenu par des instituts religieux, diffusait allègrement le discours des théologiens de la libération.

conférence réunissant 500 personnes⁵¹ ; il prend aussi la parole à la Conférence des Églises canadiennes sur la pauvreté en juillet 1968⁵², en plus d'être invité au Québec en 1970 par le groupe Développement et Paix. Gustavo Gutiérrez a été convié à quelques reprises aux congrès de l'Entraide Missionnaire. Il est d'ailleurs l'invité d'honneur du congrès de 1975 où il présente un discours à environ 300 personnes malgré la grève des transports en commun⁵³. L'évêque Samuel Ruiz Garcia est aussi un invité de prestige aux congrès de l'Entraide. Sa participation à celui 1971 est remarqué et mène à la publication du livre *L'utopie chrétienne, libérer l'homme*, qui témoigne de l'approche de Samuel Ruiz Garcia dans sa pastorale auprès des populations autochtones⁵⁴.

APPROPRIATION ET MISE EN APPLICATION DE LA THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION PAR LES MISSIONNAIRES QUÉBÉCOIS

L'option préférentielle pour les pauvres décrétée à Medellín en 1968 a généralement été très bien accueillie par les missionnaires québécois œuvrant en Amérique latine. Comme nous l'avons démontré, certaines communautés œuvraient déjà en ce sens au moment de la diffusion des messages des évêques progressistes du Sud global. Des missionnaires comme l'oblat Maurice Lefebvre conscientisent alors les collègues par ses écrits dans les années 1960. Dans son dernier courrier missionnaire posté de la Bolivie en 1970, un an avant son assassinat par les putschistes du général Hugo Banzer Suárez en août 1971, il affirme :

En présence de l'injustice qui est partout ici, j'éprouve de plus en plus la sensation lancinante de la soif, une soif viscérale et angoissante qui ne me quitte plus. N'est-ce pas d'ailleurs en ces termes que nous en parle Jésus: bien heureux ceux qui ont soif de justice. Il me faut donc passer à l'action. [...] Il va nous en coûter plus que des sermons et des pieux désirs si nous voulons que l'évangile annonce la véritable humanisation de notre société. Et le plus important ne sera pas d'éviter la violence à tout prix, mais d'établir et de respecter les droits de chacun⁵⁵.

La transformation radicale du parcours de Lefebvre au tournant des années 1970 coïncide avec la détérioration du climat géopolitique de

51. L'Entraide Missionnaire, « Rencontre missionnaire ou colloque des jeunes Églises », *Bulletin de l'Entraide*, vol. 8, n° 6, juin 1968, p. 93 ; L'Entraide Missionnaire, « Dom Helder Câmara au colloque de l'Entraide », *Bulletin de l'Entraide*, vol. 9, n° 1, octobre 1968, p. 31.

52. Lise Lachance, « Un monde qui meurt de faim enfoncé dans la nourriture », *Le Soleil*, 22 juillet 1968, p. 14.

53. Bibliothèques et Archives nationales du Québec — Archives nationales à Montréal (BAnQ-ANM), Fonds L'Entraide Missionnaire, P994, boîte 5, dossier Assemblée Générale Annuelle: Documents Généraux 1, Assemblée générale annuelle de l'Entraide Missionnaire.

54. *Ibid.*, « lancement du livre *Libérer l'homme* », 2 décembre 1971.

55. Citation de Maurice Lefebvre tirée du documentaire de Guy L. Côté (réalisation), *Les deux côtés de la médaille: risquer sa peau*, ONE, 1974, 79 min.

l'Amérique latine, qui vit des heures sombres à cette époque. Ses prises de position fortement politisées s'inscrivent dans le courant de la théologie de la libération, pratique qui attise la curiosité dans la presse catholique québécoise.

La conscientisation des missionnaires en faveur de l'option préférentielle pour les pauvres s'effectue de multiples façons au Québec : pour un Maurice Lefebvre (OMI), le temps passé auprès de la population pauvre ainsi que ses études en sociologie ont transformé son regard sur la société bolivienne, lieu de son missionnariat ; pour un Jean Ménard (PMÉ), ce fut son implication au sein de la campagne d'alphabétisation lancée par Fidel Castro au début des années 1960 à Cuba ; pour un Guy Boulanger (OMI), ce fut son travail auprès des travailleurs des mines au Chili dans les années 1960 et 1970 ; pour une Murielle Dubé (MIC), ce fut son implication auprès des groupes populaires boliviens et les discussions avec ses consœurs œuvrant avec les syndicats dans les années 1970 et 1980 ; pour un Claude Lacaille (PMÉ), ce fut ses activités dans des endroits où sévissait une extrême pauvreté (comme Haïti au début des années 1960) et sa rencontre avec Gustavo Gutiérrez à Montréal en 1967 ; finalement, pour un Charlemagne Ouellet (PMÉ), ce fut son passage au CIDOC à la fin des années 1960, ainsi que sa rencontre avec la population péruvienne et sa culture⁵⁶. Les voies vers la conscientisation sont nombreuses et les écrits et les conférences des théologiens de la libération latino-américains ont été déterminants sur leurs engagements.

Sœur Muriel Dubé, de la congrégation des Sœurs missionnaires de l'Immaculée-Conception, se rappelle comment l'appel en faveur de l'option préférentielle pour les pauvres émanant du CELAM de Medellín a métamorphosé son missionnariat :

Oui, j'ai été influencée, j'ai été très influencée par Medellín [...] Je pense que ce sont des documents que j'ai eu à étudier et à m'approprier... Et comme j'ai été avec la Conférence des religieux, donc j'ai pu participer à de grandes rencontres où il y avait tous ces grands théologiens-là, qui nous aidaient à réfléchir sur la situation, qui nous aidaient à être en marche, qui nous aidaient à aller vers les pauvres. Alors oui, je sens que cette démarche

56. Yves Carrier, *Théologie pratique de libération...*, op. cit. ; Maurice Demers, entrevue avec Jean Ménard, p.m.é (31 mai 2016) ; entrevue avec Guy Boulanger (5 décembre 2017) ; entrevue avec Murielle Dubé (26 janvier 2018) ; entrevue avec Claude Lacaille (13 avril 2018) ; entrevue avec Charlemagne Ouellet (28 mars 2016) dans le cadre du projet financé par le CRSH « La militance pour les droits humains en Amérique latine durant la guerre froide racontée par les missionnaires catholiques du Canada » ; Claude Lacaille, op. cit. ; Maurice Lefebvre, « Le courrier de Maurice Lefebvre », *Prêtres et laïcs. Revue d'apostolat laïc et de pastorale populaire*, Richelieu, Imprimerie Notre-Dame, 1971.

nous a transformés. Pour les missionnaires de l’Immaculée Conception je peux vous dire qu’on a vécu avec intensité cet appel d’aller vers les pauvres⁵⁷.

« Vivre cet appel avec intensité » est un message que l’on peut aussi décoder dans les nombreux témoignages de missionnaires publiés dans les revues des communautés religieuses missionnaires ou encore celle de l’Organisation catholique canadienne pour le développement et la paix, *Solidarités*. Sœur Madeleine Doyon, de la congrégation des Filles de la Charité du Sacré-Cœur de Jésus (FCSCJ), explique que la nouvelle génération de religieuses entrée en communauté à partir du milieu des années 1950 était plus ouverte à s’adapter à cette approche: « Alors avec les jeunes déjà, elles étaient ouvertes à cette nouvelle mentalité de travailler pour les pauvres. Alors ça les jeunes... toutes nos jeunes religieuses ont été formées dans cette nouvelle demande de l’Église de prendre l’option préférentielle pour les pauvres⁵⁸. »

L’option préférentielle pour les pauvres se concrétise d’abord par la participation enthousiaste des missionnaires aux communautés ecclésiales de base. Sœur Madeleine Doyon explique: « Les communautés de bases, c’est vraiment une manière d’être Église. Ce n’est pas un mouvement, c’est une manière d’être Église à la base. Alors le manque de prêtre a fait que des communautés de base ont été fondées justement pour que l’Église ici et là se multiplie⁵⁹. » La très grande majorité des missionnaires interviewés ont rappelé que cette manière « d’être Église » impliquait d’abord et avant tout de s’assurer que la communauté ait le nécessaire pour vivre et soit en sécurité. La communauté de base servait aussi à mobiliser les gens dans le but d’améliorer les conditions de vie: « Alors souvent c’est par eux qu’ils vont réussir à avoir une école, une route, les conscientiser à enregistrer leur terre pour ne pas vendre leur terre, mais d’avoir leur terre à leur nom⁶⁰. » Le modèle des communautés ecclésiales de base a séduit plusieurs missionnaires par sa simplicité. C’est un des éléments qui a rapproché les missionnaires québécois du catholicisme latino-américain et qui a facilité la mise en pratique d’un apostolat inspirée par la théologie de la libération. Constance Vaudrin, qui était à l’époque une religieuse de la congrégation des Sœurs de l’Espérance, mais qui a par la suite travaillé pour Développement et Paix, raconte son expérience:

57. Maurice Demers, entrevue avec Murielle Dubé (26 janvier 2018),

58. Maurice Demers, entrevue avec Madeleine Doyon (12 juin 2017).

59. *Ibid.*

60. *Ibid.*

La théologie de la libération on l'a vécu dans les petites communautés de base parce que dans les milieux où j'étais moi, la lecture de l'évangile se faisait dans les maisons sur la terre battue. Dans les maisons, on lisait l'évangile debout, avec les enfants qui courent, les poules autour et parfois peut-être un petit cochon qui va traverser la pièce. Alors ça c'était la réflexion biblique. Je veux dire, on lit l'évangile et on parle de nos vies. Ça, c'était pour moi une découverte. Le message évangélique, je le voyais bien autrement là tsé. Alors on ne parlait pas de théologie de la libération dans ces mots-là, mais on vivait ça. C'était la libération par la parole, mais d'une parole vivante, une parole très, très concrète avec le quotidien des gens. Et les gens faisaient des liens toujours avec leur situation de pauvreté, leur situation d'oubliés⁶¹...

Il est évident que cette façon de faire contrastait grandement avec la pratique religieuse au Québec. Le dépouillement des endroits où les fidèles se réunissaient était aux antipodes des lieux de rassemblement au nord de l'Amérique⁶². Il est aisé de comprendre pourquoi certains missionnaires considèrent que c'est dans ces endroits que le message évangélique d'amour, de paix et de justice prend tout son sens.

Les missionnaires se sont par la suite rapprochés des groupes populaires, épousant leurs luttes sociales. On peut lire à ce sujet dans les pages de la revue *Le Précurseur*, publication de la congrégation des Sœurs missionnaires de l'Immaculée-Conception: «De plus en plus conscientes que l'évangélisation ne peut se faire en dehors de la réalité sociale telle qu'elle est au cœur des mines, toute leur action pastorale, catéchétique, sociale, gravite désormais autour de ce thème: ÉVANGÉLISATION ET LIBÉRATION AVEC et PAR LES MINEURS et LES CAMPAGNARDS⁶³.» Comme l'évangélisation ne peut se faire en dehors de la réalité sociale, un nombre significatif de religieux et religieuses ont décidé de se rapprocher de la réalité des populations locales. Certains missionnaires, à l'instar de Guy Boulanger, ont choisi d'œuvrer en étroite collaboration avec le prolétariat⁶⁴. Ce dernier est devenu prêtre ouvrier au Chili dans le cadre de l'équipe Calama qui a opéré de 1971 jusqu'au coup d'État de 1973. Pour sa part, sœur Agnès Bouchard (MIC), qui a œuvré au Pérou dans les années 1970, relate comment les sœurs missionnaires de sa communauté ont refusé de créer une école privée, optant plutôt pour œuvrer en milieu rural dans des communautés pauvres et marginalisées. Le fait de côtoyer une population démunie a amené les religieuses à se questionner

61. Maurice Demers, entrevue avec Constance Vaudrin (31 mars 2016).

62. Bien qu'il y eût des lieux très pauvres au Canada, comme les réserves des Premières nations, les religieux et religieuses n'y ont pas fait la même prise de conscience dans ces endroits. Comme quoi il est plus facile de voir le colonialisme des autres que le sien.

63. Anita Perron, «Vingt ans d'histoire m.i.c. en Bolivie», *Le Précurseur*, vol. 29, n° 10, juillet 1977, p. 276.

64. Yves Carrier, *Théologie pratique de la libération ...*, op. cit., p. 167-430.

sur leurs conditions de vie privilégiées. Sœur Suzanne Robert, religieuse de la congrégation des Filles de la Charité du Sacré-Cœur-de-Jésus, donne un exemple concret de cette réflexion qui fut partagée par plusieurs missionnaires:

Alors il a fallu repenser même pour nous autres les Filles de la Charité, notre lieu de demeure parce que c'était beau, c'était grand, ça aurait pu être très effectif, mais on était très peu nombreuses. Alors pour être à la même hauteur que ceux qui n'avaient pas, on a fait un choix à un moment donné de vendre cette maison pour s'en aller dans un milieu plus petit, plus au milieu des gens. Alors, c'était une option de préférence pour les pauvres et d'être témoin pour les pauvres⁶⁵.

C'est une décision qui rapprochait les religieuses du peuple et leur permettait de bien lui venir en aide, tout en partageant les aléas de son quotidien.

L'influence de Medellín et le fait de côtoyer les personnes missionnées dans leur quotidien souvent difficile ont incité les missionnaires à mettre en pratique les enseignements reçus et faire des actions en faveur de la libération des opprimés. Certaines actions se voulaient résistantes face à la répression des dictatures. Dans son livre *En mission dans la tourmente des dictatures*, Claude Lacaille confesse: «Oui, j'ai caché des gens, oui j'en ai aidé à fuir le pays, oui j'ai aidé les gens à sauver leur peau, oui j'ai participé à des grèves de la faim. J'ai aussi consacré ces années à lire la Bible avec les gens des quartiers populaires [...] cela leur a permis de faire face à l'oppression avec foi et courage, convaincues que Dieu les accompagnait⁶⁶.» Sœur Murielle Dubé (MIC) raconte une histoire similaire, ajoutant que «[l]à où nous avons les pieds, ça nous forme⁶⁷» et indiquant ainsi que le contexte justifiait ces actions téméraires. Beaucoup des religieux et religieuses qui ont œuvré en Amérique latine peuvent affirmer, à l'instar de sœur Marie-Paule Sanfaçon (MIC): «On s'engageait beaucoup pour la justice. On a fait des gestes au risque de notre vie⁶⁸.»

CONCLUSION

Cet article a démontré que le renouveau religieux latino-américain a été reçu positivement par plusieurs missionnaires québécoises. Les conclusions du deuxième Conseil épiscopal latino-américain (CELAM) de Medellín ont été largement diffusées par l'EMI, incitant les clercs et religieuses à travailler

65. Maurice Demers, entrevue avec Suzanne Robert (27 juin 2017).

66. Claude Lacaille, *op. cit.*, p. 12.

67. Maurice Demers, *Mémoires de missionnaires catholiques en Amérique latine. Militance et droits humains pendant la guerre froide*, documentaire réalisé par Stéphanie Lanthier, 2021, 1 h 1, <https://www.missionnairesquebecois.ca/>.

68. Maurice Demers, entrevue avec Marie-Paule Sanfaçon (4 décembre 2017).

en faveur des pauvres dans le but, d'abord, d'améliorer leurs conditions de vie temporelles et de signifier ensuite à la population dans les activités spirituelles que « Dieu les accompagnait ». Ces religieux et religieuses ont été inspirés par la théologie de la libération et ont décidé d'épauler les revendications des masses populaires pour une plus grande justice sociale. En voulant « marcher avec le peuple⁶⁹ », vivre son quotidien et partager ses luttes, certaines personnes ont même commis des actions en contradiction avec les orientations promues par les gouvernements nationaux, la plupart du temps des dictatures militaires de droite. Ces interventions ont été faites en solidarité avec la population démunie et marginalisée, parfois à l'encontre de l'opinion de leur propre congrégation.

Si de travailler en faveur des pauvres suscitait l'approbation des confrères et consœurs des congrégations religieuses, ainsi que celle du clergé séculier, la collaboration des missionnaires œuvrant en Amérique latine avec les syndicats non confessionnels (parfois communistes) générait plus de méfiance et parfois même de la désapprobation, alors que les actions téméraires suscitaient souvent de l'incompréhension et, à l'occasion, des reproches.

Malgré ce contexte extrêmement difficile, ce sont des centaines de missionnaires québécois qui ont été inspirés par le renouveau religieux latino-américain et qui ont œuvré en faveur de l'option préférentielle pour les pauvres⁷⁰. Les thèses de la théologie de la libération ont donné sens à l'apostolat de nombreux religieux et religieuses qui ont œuvré dans la région dans les années 1970, 1980 et 1990. En côtoyant les populations locales paupérisées et marginalisées, des liens de solidarité se sont forgés, « alors tu n'as pas envie de les lâcher après ça⁷¹ », comme l'a affirmé Claude Lacaille.

69. Maurice Demers, entrevue avec Madeleine Doyon (12 juin 2017).

70. D'ailleurs, Catherine Foisy écrit à ce sujet : « Même si le propos de ce texte ne s'est pas penché spécifiquement sur les liens entre L'Entraide et l'Amérique latine, notamment sur ses relations avec les théologiens et praticiens bien connus de la libération comme Gustavo Gutiérrez, Segundo Galilea, Dom Helder Câmara et Mgr Samuel Ruiz, la trajectoire des thèmes de la libération et de la conscientisation a été décrite. Dans un mouvement continu de va et vient où les missionnaires ont joué un rôle de premier plan, ces perspectives théologique, d'éducation populaire et d'animation sociale ont essaimé à travers les pays du Tiers-monde ainsi qu'au sein des organisations préoccupées, au Nord, par la mission et la coopération dans une optique de justice sociale (notamment l'INODEP, l'IRFED, SUCO, CECI et L'Entraide). De ce fait, il se développe au cours de ces années, dans le monde missionnaire, une perspective qui s'inscrit au-delà des solidarités traditionnelles entre le Nord et le Sud et qui reconnaît désormais ce qui unit les uns et les autres dans leurs défis respectifs, mais aussi comme partenaires dans ce projet commun de libération intégrale de l'humanité. » Catherine Foisy, « Et si le salut venait aussi du Sud "missionné" ? ... », *loc. cit.*, p. 129.

71. Maurice Demers, entrevue avec Claude Lacaille (13 avril 2018).



Théologie de la libération et perspectives décoloniales au XIV^e Congrès de l'Entraide Missionnaire, 8–10 octobre 1971¹

ETIENNE LAPOINTE

Département des sciences des religions

Université du Québec à Montréal

RÉSUMÉ

Fondée en 1950, l'Entraide Missionnaire, organisme missionnaire indépendant montréalais, participe activement à la redéfinition de l'action et de la pensée missionnaires dans les années suivant le concile Vatican II. Cet article explore la réception de la théologie de libération lors du XIV^e Congrès de l'Entraide Missionnaire en 1971. Il montre comment les théories critiques latino-américaines, centrées sur la libération et la décolonialité, influencent les réflexions et actions missionnaires québécoises.

Abstract : *See end of volume.*

MOTS-CLÉS

Entraide Missionnaire, théologie de la libération, décolonialité, développement, dépendance

1. Cet article scientifique a été évalué par deux experts anonymes externes, que le Comité de rédaction tient à remercier.

Si douze Apôtres remplis de l'Esprit ont pu transformer le monde, cinq cents apôtres réunis ici avec le même désir pourront tout autant renouveler la face de la terre et le visage de l'Église².

Don Samuel Ruiz

Selon Gilles Routhier, la réception est « ce processus par lequel une Église locale diocésaine (ou un ensemble d'Églises locales ou un groupe ecclésial) assimile un bien qu'elle n'a pas produit elle-même et qu'elle accueille jusqu'à en faire son bien propre³ ». Toujours selon Routhier, les années qui suivent la tenue du concile Vatican II, qui s'est déroulé de 1962 à 1965, sont une « période d'apprentissage [...] au cours de laquelle une nouvelle figure du catholicisme tente de s'instituer⁴ ». Parmi les nombreuses réflexions théologiques suscitées, stimulées et légitimées par les conclusions de Vatican II et illustrant cette période d'apprentissage, la théologie de la libération, née dans le contexte latino-américain des années 1960, est une de celles dont les échos ont résonné bien au-delà des cercles ecclésiaux de l'Amérique du Sud. L'émergence de la théologie de la libération, bien qu'inscrite dans l'analyse de la réception de Vatican II en Amérique latine, justifie également un examen de sa réception au-delà de ce contexte, comme le démontre le dossier auquel contribue cet article. Il s'agit donc d'étudier ici la réception de la théologie de la libération en contexte missionnaire québécois à travers l'analyse des conférences du XIV^e Congrès de l'Entraide Missionnaire⁵, qui se tient du 8 au 10 octobre 1971 à Montréal et ayant fait l'objet d'une publication en décembre de la même année⁶. Il est d'ailleurs à souligner que le fait que l'Entraide Missionnaire (EMI) ait choisi de publier les textes du congrès sous la forme d'un livre plutôt que de les répartir dans quelques numéros du *Bulletin de L'Entraide Missionnaire*, comme c'était

2. Don Samuel Ruiz et Edgard Beltran, *L'utopie chrétienne: libérer l'homme*, Montréal, Éditions Départ, 1971, p. 113.

3. Gilles Routhier, *Vatican II: Herméneutique et réception*, Montréal, Fides, 2006, p. 88.

4. *Ibid.*, p. 16.

5. L'Entraide Missionnaire est un organisme missionnaire indépendant dont le siège social était à Montréal de 1950 à 2018. N'étant redevable qu'à ses membres, les instituts missionnaires, et n'ayant aucun lien hiérarchique avec Rome ou l'épiscopat, elle a pu prendre des positions qui allaient parfois à l'encontre du magistère.

6. Don Samuel Ruiz et Edgard Beltran, *op. cit.*

l'habitude jusqu'alors, est révélateur de l'importance de cette rencontre dans le parcours intellectuel de l'organisation et de ses membres.

Lors de ce congrès, dont la thématique est « L'utopie chrétienne: libérer l'homme », les conférenciers invités proviennent d'Églises latino-américaines et ont pour mandat de présenter la théologie de la libération aux quelque « cinq cents personnes, laïcs, prêtres, religieux réunis pour une réflexion commune sur le phénomène de la libération⁷ ». Compte tenu de la disponibilité non seulement du texte des conférences, mais également d'une synthèse des ateliers qui se sont tenus durant le congrès, il est possible « d'assister », un demi-siècle plus tard, à l'événement, qui représente en quelque sorte un point de non-retour dans le processus de réception, dans l'espace missionnaire québécois, de la théologie de la libération et des théories critiques latino-américaines ayant contribué à son émergence. Autrement dit, les textes du XIV^e Congrès de l'Entraide Missionnaire offrent un accès à un moment de réflexion et de réception d'une pensée qui préfigure le tournant décolonial⁸ émanant de ce qu'on appelle alors le « Tiers-monde », les « pays sous-développés » ou encore, les « pays en voie de développement ».

Cet article se veut une contribution à l'histoire des idées et il a la prétention d'élargir la compréhension de la circulation des théories de la décolonisation, postcoloniales et décoloniales dans l'espace montréalais, un chantier entrepris il y a quelques années par l'historien Sean Mills⁹. En effet, comme le souligne Mills, durant les années 1960, Montréal s'est retrouvé au carrefour d'échanges culturels entre penseurs et théoriciens occidentaux et du « Tiers-monde », échanges qui ont permis à des intellectuels québécois de repenser leur histoire et de puiser leur inspiration

7. *Ibid.*, p. 9.

8. Le tournant décolonial constitue une invitation à repenser les fondements des systèmes modernes (économiques, politiques, sociaux, culturels) à partir de points de vue non occidentaux et subalternes, dans une visée émancipatrice et transformatrice. Entre autres travaux, voir Aníbal Quijano, « Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America », *International Sociology*, vol. 15, n° 2, 2000, p. 215-232 ; Walter D. Mignolo, *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton, Princeton University Press, 2012 ; Walter D. Mignolo et Arturo Escobar (dir.), *Globalization and the Decolonial Option*, London et New York, Routledge, Taylor & Francis Group, 2013 ; Nelson Maldonado-Torres, « On the Coloniality of Being », *Cultural Studies*, vol. 21, n° 2-3, 2007, p. 240-270 ; Nelson Maldonado Torres, *Against War: Views From the Underside of Modernity*, Durham, Duke University Press, 2008 ; María Lugones, « Heterosexualism and the Colonial / Modern Gender System », *Hypatia*, vol. 22, n° 1, 2007, p. 186-209 ; *idem*, « Toward a Decolonial Feminism », *Hypatia*, vol. 25, n° 4, 2010, p. 742-759.

9. Sean Mills, *Contester l'empire: pensée postcoloniale et militantisme politique à Montréal (1963-1972)*, Montréal, Hurtubise, 2011.

dans les théories de la décolonisation « pour interpréter leurs propres conditions et pour imaginer leur place dans le monde¹⁰ ». L'étude d'une organisation missionnaire comme l'EMI permet de comprendre que ces rencontres et ces échanges d'idées se produisent également à l'extérieur des mouvements politiques et militants auxquels s'intéresse Mills, en l'occurrence au sein d'organismes missionnaires catholiques¹¹. Ainsi, les membres et les participants aux différentes activités de formation et d'information mises sur pied par l'EMI au tournant des années 1970 sont-ils mis en contact avec des courants théoriques émanant de ce « Tiers-monde ». Ils utiliseront ces outils pour redéfinir leur action missionnaire à un moment de profondes transformations dans la manière de faire Église et de se représenter l'action missionnaire. Un courant tel que la théologie de la libération sera ainsi placé au cœur des questionnements identitaires des missionnaires membres de l'Entraide Missionnaire en plus d'être à la source de la diffusion d'une approche missionnaire axée sur le dialogue et la suppression de toute forme d'oppression.

L'objectif de la présente étude est de démontrer que ce congrès constitue un tournant à partir duquel émerge une pensée missionnaire centrée sur les théories critiques latino-américaines, en particulier la critique du

10. *Ibid.*, p. 17.

11. Sur les réseaux de solidarité et d'influence entre milieux catholiques du Nord et du Sud, voir Maurice Demers, « De l'exotisme à l'effet miroir : la représentation de l'histoire latino-américaine au Canada français », *Mens : revue d'histoire intellectuelle et culturelle*, vol. 13, n° 1, 2012, p. 19-54 ; *idem*, *Connected Struggles: Catholics, Nationalists, and Transnational Relations between Mexico and Quebec, 1917-1945*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 2014 ; *idem*, « Promoting a Different Type of North-South Interactions: Québécois Cultural and Religious Paradiplomacy with Latin America », *American Review of Canadian Studies*, vol. 46, n° 2, 2016, p. 196-216 ; *idem*, « Les jésuites du Québec et la représentation de l'histoire mexicaine, 1928-1954 », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 71, nos 3-4, 2018, p. 41-60 ; Catherine LeGrand, « L'axe missionnaire catholique entre le Québec et l'Amérique latine. Une exploration préliminaire », *Globe : revue internationale d'études québécoises*, vol. 12, n° 1, 2009, p. 43-66 ; *idem*, « Les réseaux missionnaires et l'action sociale des Québécois en Amérique latine, 1945-1980 », *Études d'histoire religieuse*, vol. 79, n° 1, 2013, p. 93-115 ; Catherine Foisy, « Et si le salut venait aussi du Sud "missionné" ? Itinéraire de l'Entraide Missionnaire (1950-1983) », *Études d'histoire religieuse*, vol. 79, n° 1, 2013, p. 117-129 ; *idem*, « De l'Afrique au Québec : les réseaux missionnaires comme vecteurs d'intégration socio-ecclésiale », *Études d'histoire religieuse*, vol. 81, nos 1-2, 2015, p. 165-176 ; *idem*, « La décennie 1960 des missionnaires québécois : vers de nouvelles dynamiques de circulation des personnes, des idées et des pratiques », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 23, n° 1, automne 2014, p. 24-41 ; *idem*, *Au risque de la conversion : l'expérience québécoise de la mission au XX^e siècle (1945-1980)*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 2017.

développement¹² et la théorie de la dépendance auxquelles la théologie de la libération s'apparente¹³. S'enclenche alors un processus de diffusion d'une pastorale missionnaire dans l'espace québécois qu'il convient d'associer aux épistémologies décoloniales. Cet article défend donc l'idée que l'EMI, en assimilant et en diffusant ces courants de pensée par le biais de ses publications, activités de formations, colloques et autres retraites missionnaires et, plus largement, lors de son congrès annuel, adopte une posture intellectuelle décoloniale. De plus, par l'adoption de cette perspective décoloniale, l'EMI participe alors à une forme de libération de la pensée¹⁴ issue du Sud ou, pourrait-on dire, à une «décolonisation intellectuelle et épistémologique, c'est-à-dire une rupture avec les traditions de pensée eurocentrées, considérées comme complices de la domination historique de l'Occident¹⁵».

Le présent article est divisé en deux parties. Dans un premier temps, il s'agira d'établir les ancrages théoriques et théologiques auxquels il est possible de rattacher l'itinéraire intellectuel de l'Entraide Missionnaire et qui rendent possible le XIV^e Congrès. Enfin, un exercice d'herméneutique des textes du congrès contribuera à soutenir l'idée que l'EMI, à partir de 1971, adopte une posture décoloniale façonnée par sa réception de la théologie de la libération, posture qui transforme sa manière de se représenter soi-même et l'Autre en plus d'appeler à une redéfinition de l'action missionnaire catholique.

L'ANCRAGE THÉOLOGIQUE ET THÉORIQUE DE L'ENTRAIDE MISSIONNAIRE À LA FIN DES ANNÉES 1960

Si le congrès de 1971 aborde la question de la libération et est animé par des conférenciers invités originaires d'Églises du Sud, c'est qu'il a été rendu possible par l'évolution de la pensée et de la théologie missionnaires dans

-
12. Andre Gunder Franck, *Capitalisme et sous-développement en Amérique latine*, Paris, Librairie François Maspero, 1968. Gunder Franck utilise la formule efficace de «développement du sous-développement», signifiant que le sous-développement ne représente pas «un stade historique de la croissance économique», mais serait plutôt le «produit nécessaire du processus contradictoire du développement capitaliste» (p. 19).
 13. Pour une synthèse générale de ces idées, voir Philippe Colin et Lissell Quiroz, *Pensées décoloniales: une introduction aux théories critiques d'Amérique latine*, Paris, Zones, 2023, p. 17-106.
 14. L'auteur de cet article réfère ici à la notion de «savoirs assujettis», tirée des travaux de Michel Foucault. Voir plus précisément Michel Foucault, *Il faut défendre la société: cours au Collège de France, 1975-1976*, Paris, Gallimard/Seuil, 1997, p. 8-10.
 15. Philippe Colin et Lissell Quiroz, *op. cit.*, p. 78.

les années postconciliaires¹⁶ ainsi que par la circulation de théories critiques du colonialisme et de l'eurocentrisme dans certains milieux missionnaires. Ces théories véhiculent notamment l'idée qu'il existe une « géopolitique de la pensée » qui a permis une « périphérisation » du « Tiers-monde »¹⁷. Cette circulation d'idées dans le contexte missionnaire est visible, notamment, par le contenu des conférences prononcées lors des congrès de l'Entraide Missionnaire dans les années qui suivent Vatican II et dont les textes ou les comptes-rendus sont publiés généralement dans le *Bulletin de l'Entraide Missionnaire*. Ces congrès constituent « un moment d'arrêt pour une réflexion plus profonde et marque[nt] en même temps un nouveau départ¹⁸ » et sont,

-
16. Pour une discussion sur le tournant qu'a été Vatican II tant sur le plan théologique qu'en regard de la posture politique qu'il a pu stimuler, voir Gregory Baum, « Vatican Council II: A Turning Point in the Church's History », dans Michael Attridge et al. (dir.), *Vatican II: Expériences canadiennes/Canadian Experiences*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2011, p. 360-377. Pour une étude du changement de paradigme de la théologie missionnaire catholique et des autres confessions chrétiennes missionnaires dans la foulée du Concile, voir David Bosch, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 2011. Afin d'élargir le spectre à propos des impacts immédiats du concile Vatican II sur les réflexions théologiques d'inspiration progressiste et, dans certains cas, à visée libératrice, contemporaines du XIV^e congrès de l'EMI au Québec et ailleurs dans le monde chrétien, voir Fernand Dumont, *Pour la conversion de la pensée chrétienne*, Montréal, Hurtubise HMH, 1964; Jacques Grand'Maison, *Crise du prophétisme*, Montréal, L'Action catholique canadienne, 1965; Laurence K. Shook et Guy-M. Bertrand (éd.), *La théologie du renouveau. Texte intégral des travaux présentés au Congrès international de Toronto*, Montréal, Fides, 1968; Walter F. McLean et Frédéric Phaneuf, *Les Églises et la lutte contre la pauvreté*, Montréal, Éditions du Jour, 1969; Comité de stratégie, *En vue d'une ligue pour le développement. Pauvreté et conscience, une réponse chrétienne : recommandations, plan stratégique pour la décennie 1970-80, mesures prioritaires à prendre dès 1969. Rapport du Comité de stratégie au Conseil canadien des églises à la Conférence catholique canadienne et à tous les Canadiens intéressés*, Montréal, s.é., 1969; James H. Cone, *A Black Theology of Liberation*, Fiftieth anniversary edition, Maryknoll, NY, Orbis Books, 2020 [1969]; idem, *Black theology and black power*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 2018 [1970]; Joseph Comblin, *Théologie de la révolution*, Paris, Éditions Universitaires, 1970; Johann Baptist Metz, *Pour une théologie du monde*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1971; Synode des évêques, *La justice dans le monde*, Montréal, Fides, 1971; Rosemary Radford Ruether, *Liberation Theology: Human Hope confronts Christian History and American Power*, New York, Paulist Press, 1972.
 17. Bien que ce ne soit pas précisément les termes utilisés dans les archives de l'Entraide Missionnaire, les idées dont on observe l'expression lors des congrès s'y apparentent suffisamment pour qu'on les y associe. Il est à noter qu'elles sont abordées dans des ouvrages qui sont contemporains au congrès de 1971 et écrits par des personnes dont on sait qu'elles ont séjourné à Montréal dans la deuxième moitié des années 1960. Conséquemment, il est légitime de penser que des membres ou des « amis » de l'Entraide Missionnaire ont été mis en contact avec ces notions ou concepts durant les congrès, bien entendu, mais aussi en d'autres moments et en d'autres lieux, soit en terrain de mission, lors de congés au pays ou encore par la lecture même de ces ouvrages. Voir notamment Gustavo Gutiérrez, *Théologie de la libération: perspectives*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1974 [1971]; Andre Gunder Franck, *Capitalisme et sous-développement en Amérique latine*, Paris, Librairie François Maspero, 1968. De plus, Gutiérrez lui-même a affirmé que la théologie de la libération serait née à Montréal alors qu'il y animait un séminaire en 1967. Sur ce sujet, voir Stéphane Baillargeon, « Gustavo Gutiérrez: Le théologien engagé », *Le Devoir*, 29 novembre 1993, p. B1.
 18. Charles-Eugène Ouellet, p.m.é., « Mot du président — En marge de l'Assemblée annuelle », *Bulletin de l'Entraide Missionnaire*, vol. 8, n° 1, 1967, p. 1.

à ce titre, des occasions privilégiées pour se familiariser avec les orientations que prend la réflexion missionnaire portée par l'EMI. Ainsi, il convient de tourner l'attention vers ces moments qui constituent autant d'étapes de la restructuration de la mission catholique voulue par le Concile et telle qu'envisagée au sein de l'Entraide Missionnaire. Dans cette partie, il sera ainsi question, d'abord, des enjeux théologiques qui motivent les réflexions des participants aux congrès, soit la théologie de la mission selon Vatican II et ce que l'on commence à appeler la « théologie du développement ». Par la suite, l'analyse mettra en évidence les théories critiques latino-américaines qui commencent à circuler dans les pages du *Bulletin*, témoignant ainsi de l'engagement de ces milieux missionnaires avec la perspective décoloniale, dont le XIV^e Congrès de l'Entraide Missionnaire constitue un exemple notable d'adoption et de diffusion.

ENJEUX THÉOLOGIQUES : MISSION ET DÉVELOPPEMENT

La théologie de la mission : dialogue et « pont » entre les cultures

Dès le congrès de l'automne 1966, le premier suivant la clôture du Concile, l'Entraide Missionnaire est préoccupée par les documents conciliaires en regard d'abord de la théologie missionnaire. C'est d'ailleurs le thème d'une conférence prononcée par le théologien sulpicien André Naud, qui a notamment agi en tant qu'expert en théologie au concile Vatican II¹⁹. Deux questions sont au cœur de sa conférence, qui sera suivie par un atelier de réflexion proposant des questions précises sur la théologie missionnaire du Concile aux participants. D'abord, André Naud insiste sur l'importance des documents conciliaires, plus particulièrement *Lumen Gentium* et *Ad Gentes*, comme outils permettant de comprendre les missions et de les resituer à l'intérieur de la mission universelle de l'Église. Ainsi, il affirme que le Concile a rappelé qu'il est impossible d'envisager les missions sans d'abord prendre en compte la mission de l'Église et que l'Église est missionnaire par nature, c'est-à-dire que l'Église n'envoie pas les missions, mais est plutôt envoyée au monde et s'inscrit dans le plan divin (*Missio Dei*). Donc, pour André Naud, qui rejoint ici la compréhension de la mission telle qu'énoncée dans des milieux protestants²⁰, « les missions ne sont rien d'autre qu'une incarnation de la mission même de l'Église », qu'il s'agit

19. Guy Durand, « André Naud, théologien : vérité et liberté dans l'intelligence de la foi », *Théologiques*, vol. 10, n° 2, 2004, p. 217-218.

20. David Bosch, *op. cit.*, p. 398-402. Bosch résume ainsi cette dynamique missionnaire, née après la Première Guerre mondiale : « In the new image mission is not primarily an activity of the church, but an attribute of God. » (p. 400)

d'adapter aux « exigences particulières à la situation propre dans laquelle on poursuit la mission universelle de l'Église dans les missions²¹ ».

Le Concile apparaît à Naud comme le lieu de l'émergence de « pensées nouvelles qui n'ont pu être inscrites que discrètement dans les textes promulgués, mais qui s'imposeront pourtant avec le temps et grâce à leur mûrissement²² ». Parmi ces pensées nouvelles, il insiste sur la notion de dialogue qui, bien que mise de l'avant par le pape Paul VI dans son encyclique *Ecclesiam Suam*, demeure une idée puissante émanant du Concile que l'on retrouve dans le décret *Ad Gentes* sur l'activité missionnaire de l'Église. Selon Naud, la mise de l'avant du « dialogue missionnaire » constitue un « changement d'attitude » et trace la voie de « l'ouverture, de la rencontre, de la présence » par opposition à l'attitude de conquête qu'on associait auparavant aux missions²³. Durant les ateliers qui suivent la conférence et dont on retrouve une synthèse à la suite du texte de Naud dans le *Bulletin*, les équipes de travail manifestent une compréhension similaire de la notion de dialogue, « qui est surtout un témoignage efficace, une intégration du Christianisme et non une imposition », et qui est « défini [...] comme un effort de rencontre, de compréhension²⁴ ». À la question de la préparation au dialogue, on répond en insistant sur le fait que la « préparation intellectuelle doit comporter la connaissance du pays et l'entraînement à une ouverture d'esprit sur l'autre²⁵ ». Cette compréhension du dialogue et du rapport à l'autre se consolidera dans les années suivantes et constitue l'une des assises théologiques qui rendent possible le congrès de 1971 en permettant aux personnes qui y assistent de participer à une restructuration de la pensée missionnaire.

Enfin, il importe de souligner le point de vue de M^{gr} Albert Sanschagrin, ancien membre des Jeunesses ouvrières catholiques (JOC), ancien missionnaire au Chili et alors évêque auxiliaire d'Amos, sur la question du dialogue dans sa conférence sur la pastorale missionnaire lors du même congrès :

Le dialogue, ce n'est pas seulement un habitus intellectuel, c'est un habitus de vie. Ce n'est pas quelque chose de spéculatif, c'est quelque chose qui nous transforme et qui doit nous transformer profondément. Le dialogue, c'est une ouverture, c'est un échange de part et d'autre. C'est plus écouter que parler [...]. Cela demande une vertu [...]. Une vertu qui prend tout l'homme, qui le transforme, qui fait accepter l'opinion d'un autre comme

21. André Naud, p.s.s., « Réflexions sur la théologie missionnaire de Vatican II », *Bulletin de L'Entraide Missionnaire*, vol. 7, n° 3, 1966, p. 30.

22. *Ibid.*, p. 34.

23. *Ibid.*, p. 35.

24. *Ibid.*, p. 37-38.

25. *Ibid.*, p. 39.

si cette opinion était sacrée ; une vertu qui lui permet, indépendamment de son éducation et de ses passions personnelles, de peser l'opinion de l'autre en toute objectivité²⁶.

Ainsi exprimée, la notion de dialogue invite à un changement des modes d'action pastorale qui relève d'un changement de mentalité allant, au-delà des paroles et des discours, jusqu'à l'adoption d'un mode de vie axé sur l'ouverture à l'autre.

C'est en ce sens que M^{gr} Joseph Blomjous, évêque de Mwanza en Tanzanie de 1953 à 1965²⁷, alimente les réflexions des membres de l'Entraide Missionnaire. En effet, il offre une causerie en décembre 1968 – dont le texte sera publié dans le numéro de janvier 1969 du *Bulletin de l'Entraide Missionnaire*²⁸ – sur le thème du « charisme missionnaire » dans laquelle il met de l'avant la métaphore du « pont », qu'il approfondira lors du congrès de 1970²⁹. Selon lui, « la vocation missionnaire sera la vocation d'être pont entre votre propre culture et l'autre culture, entre votre propre Église et l'Église où vous travaillez : c'est-à-dire que vous travaillerez dans les deux sens³⁰ ». Ainsi, l'action missionnaire ne doit plus se résumer à un exercice d'évangélisation ni de diffusion, voire d'imposition de la culture occidentale dans les pays du Sud ; les missionnaires doivent également « comprendre complètement l'autre³¹ » culture et se faire témoins des inégalités et des injustices entre le Sud et le Nord. Conséquemment, il est de leur devoir de « faire comprendre [les inégalités et les injustices] à nos peuples ; parce que nous le savons, nous avons vécu ces problèmes³² ». Lors du congrès de 1971, l'Entraide Missionnaire

26. M^{gr} Albert Sanschagrin, o.m.i., « La pastorale missionnaire selon Vatican II », *Bulletin de l'Entraide Missionnaire*, vol. 7, n° 6, 1967, p. 109.

27. Il est à noter que M^{gr} Blomjous a démissionné de son poste d'évêque afin que celui-ci soit occupé par un prêtre tanzanien, ce qui s'inscrit dans la volonté du Vatican, qui remonte aussi loin qu'en 1919, et la publication de l'encyclique *Maximum Illud* du pape Benoît XV, dans laquelle le Saint Père insistait sur la création de clergés locaux au sein des « jeunes Églises » afin que celles-ci deviennent missionnaires à leur tour. Blomjous mise également sur l'importance que la mission ne soit pas seulement l'œuvre des Églises occidentales. M^{gr} Joseph Blomjous, p.b., « Le charisme missionnaire à l'époque post-conciliaire », *Bulletin de l'Entraide Missionnaire*, vol. 9, n° 2, 1969, p. 37.

28. *Ibid.*

29. M^{gr} Joseph Blomjous, p.b., « Les Églises locales après 5 ans de "Ad Gentes" », *Bulletin de l'Entraide Missionnaire*, vol. 11, n° 1, 1970, p. 9-16.

30. *Ibid.*, p. 16.

31. M^{gr} Joseph Blomjous, p.b., « Le charisme missionnaire... », *loc. cit.*, 1969, p. 47.

32. *Ibid.*, p. 49.

sera le pont qui permettra à des chrétiens du Sud d'atteindre « l'autre rive³³ », soit celle des « pays développés », afin de les entretenir de développement, de dépendance et de libération d'un point de vue critique.

La théologie du développement

Si la question du dialogue s'impose dans l'interprétation et l'analyse que fait l'EMI de la théologie missionnaire durant les années postconciliaires, la question du « développement des peuples » apparaît tout aussi importante. Le développement est au cœur de la première constitution pastorale de l'Église catholique (*Gaudium et Spes*) et de l'encyclique *Populorum Progressio* du pape Paul VI, publiée le dimanche de Pâques de 1967. Celle-ci serait « l'application pratique³⁴ » de la première et contribuerait à jeter « les bases pour une théologie du développement³⁵ » selon Réal Corriveau, alors président de l'EMI. Le congrès des 12 et 13 septembre 1967 porte exclusivement sur ces documents et permet de saisir l'interprétation que cherche à diffuser l'Entraide Missionnaire par l'entremise de conférenciers invités, tels que les abbés Louis O'Neill et Norbert Lacoste, respectivement théologien et sociologue.

En résumé, les deux conférenciers insistent sur la lecture des signes des temps qui doit amener les chrétiens à trouver « inacceptable l'écart entre les peuples³⁶ » sur les plans économique, social et culturel, écart qui provoque « tensions et discordes, et [met] la paix en péril³⁷ ». Toutefois, il importe de souligner que, selon O'Neill et Lacoste, les documents commentés proposent une approche du développement des pays du Sud qui tend à nuancer la vision « eurocentrique³⁸ », selon laquelle

33. Rappelons ici ce que Martin Heidegger disait du pont et qui apparaît pertinent dans le cadre de cet article : « Toujours et d'une façon chaque fois différente, le pont ici ou là conduit les chemins hésitants ou pressés, pour que les hommes aillent sur d'autres rives et finalement, comme mortels, parviennent de l'autre côté. [...] Le pont rassemble, car il est l'élan qui donne un passage vers la présence des divins [...]. » Martin Heidegger, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 180.

34. Charles-Eugène Ouellet, p.m.é., *loc. cit.*, 1967.

35. Réal Corriveau, p.m.é., « Pourquoi le thème : le contenu de l'animation missionnaire », *Bulletin de L'Entraide Missionnaire*, vol. 10, n° 1, 1969, p. 5.

36. Norbert Lacoste, « Gaudium et spes et ses implications pastorales et missionnaires », *Bulletin de L'Entraide Missionnaire*, vol. 8, n° 3, 1967, p. 39.

37. *Populorum Progressio*, n° 76.

38. La notion d'eurocentrisme doit être comprise ici dans le sens que lui donne Samir Amīn : « S'il s'agit d'une dimension essentielle de l'idéologie du capitalisme, ses manifestations caractérisent d'abord les attitudes dominantes communes dans l'ensemble des sociétés du monde capitaliste développé, le centre du système capitaliste mondial. Or, ce centre, c'est aujourd'hui l'Europe occidentale, l'Amérique du Nord, le Japon et quelques autres États (Australie, Nouvelle-Zélande, Israël), par opposition aux périphéries (Amérique latine et Antilles, Afrique et Asie non communiste, Japon excepté). » Samir Amīn, *L'eurocentrisme : critique d'une idéologie*, Paris, Anthropos, 1988, p. 11.

le développement social passe d'abord par le développement économique et technologique³⁹. Pour sa part, l'Église offrirait plutôt « une nouvelle image du développement de l'humanité », soit un « développement intégral et solidaire de l'humanité⁴⁰ » qui amène également un « développement de l'homme qui se pense développé, qui doit changer quelque peu son cerveau. Si vous allez voir et prétendez aider des gens et que vous vous croyez supérieurs à eux, vous ne les aiderez jamais, ce qui suppose une transformation radicale de nos pensées⁴¹ ». Ainsi, en plus de « promouvoir tout homme et tout l'homme⁴² », la notion de développement s'inscrirait dans la perspective dialogique de la théologie missionnaire vue précédemment.

En écho aux conférences du congrès de 1967, celui de 1969 porte sur le « contenu de l'animation missionnaire » et aborde la question du développement comme une priorité de l'Église. Pour l'évêque auxiliaire de Saint-Boniface, M^{gr} Antoine Hacault, ignorer ou se désintéresser du développement du « Tiers-Monde », « c'est pour notre Église se couper du courant actuel de l'Histoire ; c'est à brève échéance se séparer du monde d'aujourd'hui ; c'est faillir à sa tâche missionnaire⁴³ ». Au même congrès, l'anthropologue Albert Doutreloux affirme qu'il importe que le christianisme se pose en « agent de décolonisation » et, pour s'assurer d'y arriver, « qu'il se décolonise lui-même⁴⁴ ». Pour le dire autrement, le christianisme doit retrouver son authenticité – ou, devrait-on dire, sa radicalité ? – en s'éloignant des représentations eurocentriques des rapports entre pays du Nord dits développés et pays du Sud prétendument sous-développés. En somme, les discussions et réflexions théologiques qui se tiennent sur la question du développement des peuples lors des congrès de l'Entraide Missionnaire entre 1966 et 1970 proposent un point de vue que l'on peut associer au courant décolonial en émergence,

39. À cet égard, il importe de rappeler le quatrième point du président étatsunien Harry S. Truman, énoncé lors de son discours inaugural en janvier 1949, dans lequel il propose de partager avec les « aires sous-développées » les bénéfices des « avancées scientifiques et du progrès industriel » des États-Unis, non seulement comme un soutien pour ces régions, mais aussi comme un moyen de lutte anticommuniste. Harry S. Truman, « Inaugural Address | Harry S. Truman », <https://www.trumanlibrary.gov/library/public-papers/19/inaugural-address>. Pour une histoire de l'idée de développement telle qu'envisagée par Truman, voir Sara Lorenzini, « Truman's Dream: When the Cold War and Development Met : A Cold War History », dans *Global Development*, Princeton, Princeton University Press, 2019, p. 22-32.

40. Louis O'Neill, « Populorum Progressio : Le développement, nouveau nom de la paix », *Bulletin de l'Entraide Missionnaire*, vol. 8, n^{os} 4-5, 1968, p. 55.

41. *Ibid.*, p. 62.

42. *Populorum Progressio*, n^o 14.

43. S.E. M^{gr} Antoine Hacault, « Le visage de l'Église missionnaire », *Bulletin de l'Entraide Missionnaire*, vol. 10, n^o 1, 1969, p. 16.

44. Albert Doutreloux, « Mission et développement », *Bulletin de l'Entraide Missionnaire*, vol. 10, n^o 1, 1969, p. 48.

en ce sens qu'elles s'avèrent critiques du « modèle développementaliste⁴⁵ » occidental et tendent à mettre l'action missionnaire à l'écoute des appels à la justice des peuples opprimés.

L'ancrage théorique : la critique du développement

Outre les textes des conférences des congrès, les pages du *Bulletin de l'Entraide Missionnaire* renferment des informations qui permettent de constater l'ouverture des missionnaires à l'endroit des théories critiques latino-américaines, plus précisément en ce qui concerne la critique du développement et la théorie de la dépendance, qui seront largement abordées lors du XIV^e Congrès. La publication de comptes-rendus d'autres rencontres missionnaires dans le *Bulletin* nous autorise à affirmer que l'Entraide Missionnaire entame, dans la deuxième moitié des années 1960, une prise de position en tant que diffuseur d'une pensée décoloniale, position qui se confirmera à l'automne 1971 lors de son congrès annuel animé pour la première fois par des intervenants originaires d'Églises du Sud.

Dans le *Bulletin* d'octobre 1966, on retrouve le résumé d'une conférence d'Yvan Labelle, p.m.é., prononcée dans le cadre d'une réunion des « missionnaires en congé ». Premier élément qui attire l'attention: Labelle était alors directeur académique du Centre Interculturel de Cuernavaca⁴⁶. Il ne peut s'agir que du *Centro Intercultural de Documentación* (CIDOC), fondé à Cuernavaca par Ivan Illich avec le soutien de la Fordham University, où celui-ci est alors enseignant. Illich est un prêtre catholique autrichien qui a voyagé en Amérique du Sud avant de s'installer au Mexique et qui se montre critique des institutions en général et particulièrement de l'Église et de l'école⁴⁷. Il apparaît raisonnable de penser que, si Yvan Labelle fréquente le CIDOC, il contribue par le fait même à la circulation des idées que le centre diffuse, notamment les thèses critiques d'Illich lui-même. Le deuxième élément qui retient l'attention: Labelle réfère à Dom Helder Câmara, surnommé « l'évêque rouge⁴⁸ », pour appuyer l'argument que « l'aide des pays étrangers... appauvrit l'Amérique latine⁴⁹ », notamment en raison des prêts que le continent doit rembourser et de la baisse des prix des matières premières que l'Amérique latine exporte vers les pays du Nord.

45. Philippe Colin et Lissell Quiroz, *op. cit.*, p. 77.

46. Sœur Marie de Ste-Rita, « Deux points de vue sur l'Amérique latine — Résumé de la conférence d'Yvan Labelle », *Bulletin de l'Entraide Missionnaire*, vol. 7, n° 2, 1966, p. 19.

47. Thierry Paquot, *Introduction à Ivan Illich*, Paris, La Découverte, 2012.

48. José Luis González Balado, *Helder Câmara, « l'évêque rouge » ?*, Montréal, Éditions Paulines, 1978.

49. Sœur Marie de Ste-Rita, *loc. cit.*, p. 19.

Dès 1966, l'Entraide Missionnaire participe donc à la circulation des critiques du modèle de développement en vigueur à l'époque. En mars 1967, sœur Suzanne Manseau attire d'ailleurs l'attention sur un article d'Ivan Illich paru dans la revue jésuite *America* juste avant le 4^e Congrès annuel de la *Catholic Inter-American Cooperation Conference* (CICOP), qui s'est tenu à Boston au mois de janvier précédent. Sans nécessairement partager le point de vue d'Illich, qui se montre très critique envers les catholiques étatsuniens et leur participation à l'idéologie développementiste⁵⁰, sœur Manseau, qui assistait à cette rencontre internationale, contribue néanmoins à faire connaître Illich en soulignant que l'article de ce dernier a créé l'événement lors de ce congrès⁵¹.

Notons également la présence à Montréal de Dom Helder Câmara en mai 1968, alors qu'il participe à la conférence « L'Église et la société⁵² » ainsi qu'au « Colloque des Jeunes Églises », organisé par l'Entraide Missionnaire. Ce serait un auditoire de 500 personnes qui aurait assisté à la conférence de Câmara, dont un compte-rendu est publié dans le *Bulletin* d'octobre 1968. L'évêque brésilien a notamment discoursé sur la « violence légalisée » ainsi que sur les inégalités entretenues par les structures sociopolitiques avantageant les riches et marginalisant les pauvres⁵³.

Ainsi est-il possible de constater que l'EMI, en publiant son *Bulletin*, participe à la réflexion sur la redéfinition de l'action missionnaire et de sa pastorale dans la foulée du concile Vatican II. À cette réflexion, qui se fonde sur des aspects théologiques, l'équipe de l'EMI, « [scrutant] les signes des temps⁵⁴ » et adoptant une posture d'ouverture privilégiant le dialogue, prête ainsi l'oreille aux critiques du développement émanant des milieux intellectuels et chrétiens du Sud. Ces critiques contribueront notamment à l'émergence d'une théorie de la dépendance et seront l'un des fondements de la théologie de la libération au centre de l'édition de 1971 du congrès de l'EMI consacré à « libérer l'homme ». Autrement dit, le parcours de l'Entraide Missionnaire, ainsi jalonné des influences intellectuelles provenant tant du

50. Ivan Illich, « The Seamy Side of Charity », *America*, vol. 116, n° 3, 1967, p. 88-91. Illich prend particulièrement pour exemple la mise sur pied des *Peace Corps* et de l'Alliance pour le progrès, deux initiatives du président John F. Kennedy qui s'avèrent être les véhicules d'une idéologie libérale jugée nocive pour les pays d'Amérique du Sud en plus de stimuler la fuite des capitaux, qui devraient, en principe, servir au développement. À noter que cet article figure dans un recueil des textes d'Ivan Illich paru en français: Ivan Illich, *Libérer l'avenir. Appel à une révolution des institutions*, Paris, Éditions du Seuil, 1971, p. 48-64.

51. Sœur Suzanne Manseau, s.a., « Service de relations extérieures — Rapport du Congrès de la CICOP, 1967 », *Bulletin de l'Entraide Missionnaire*, vol. 7, n° 7, 1967, p. 114.

52. Walter F. McLean et Frédéric Phaneuf, *op. cit.*

53. « Dom Helder Câmara au Colloque de l'Entraide », *Bulletin de l'Entraide Missionnaire*, vol. 9, n° 1, 1968, p. 31.

54. *Gaudium et Spes*, n° 4.

concile Vatican II que des théories critiques d'Amérique latine, a permis de réunir les conditions nécessaires à la mise sur pied du XIV^e congrès, vers lequel il est maintenant temps de tourner le regard.

LE XIV^e CONGRÈS DE L'ENTRAIDE MISSIONNAIRE: UN EXERCICE DE RÉCEPTION DE LA THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION DANS L'ESPACE MISSIONNAIRE QUÉBÉCOIS

Quelques notes à propos du XIV^e Congrès

Du 8 au 10 octobre 1971, l'Entraide Missionnaire tient son XIV^e congrès sous le titre de «L'utopie chrétienne: libérer l'homme». À en croire Claude St-Laurent, o.m.i., alors directeur de l'Entraide Missionnaire et auteur du texte de présentation, ce sont «près de cinq cents missionnaires [...] tous engagés dans la tâche de la libération de l'homme dans les différents pays du Tiers-Monde⁵⁵» qui assistent à cet important événement dans l'histoire de la pensée chrétienne au Québec. Important en effet parce que ce congrès se veut, dans une certaine mesure, la consolidation des idées qui circulent dans le réseau de l'Entraide Missionnaire dans la foulée du concile Vatican II et qui s'inscrivent résolument dans la perspective décoloniale des courants théologiques et théoriques⁵⁶ provenant d'abord d'Amérique du Sud, mais qui, après quelques années de maturation, s'étendront à d'autres régions du monde⁵⁷.

Ainsi les notions de dialogue et de pont, vues précédemment, se concrétisent-elles par la présence de conférenciers issus d'Églises d'Amérique latine. Il s'agit d'abord de Don Samuel Ruiz, évêque de San Cristobal de Las Casas, un diocèse situé dans la province du Chiapas dans le sud du Mexique. Il est alors président du département des missions du *Consejo Episcopal Latinoamericano*

55. Don Samuel Ruiz et Edgard Beltran, *op. cit.*, p. 8.

56. Parmi les précurseurs de ce courant décolonial, il convient de mentionner Gustavo Gutiérrez et Leonardo Boff, dont les écrits et les réflexions théologiques circulent très certainement au sein des milieux missionnaires québécois. Il est légitime également de penser que d'autres penseurs issus des sciences sociales tels que Paulo Freire, Ivan Illich, Fernando Henrique Cardoso, Enzo Faletto et Enrique Dussel, par exemple, ont pu exercer une influence dans les milieux missionnaires québécois à la fin des années 1960 en raison de l'expérience rapportée des pays de mission par les missionnaires québécois. À cet égard, voir le témoignage de François Lapierre, p.m.é., dans Catherine Foisy, *Au risque de la conversion...*, *op. cit.*, p. 151.

57. Dans une réédition de la traduction anglaise de *Teología de la liberación*, Gutiérrez discute de l'état de la théologie de la libération quelque vingt ans après son énonciation initiale. Il y affirme notamment que si le temps a permis de mettre en lumière les éléments essentiels de cette réflexion théologique, son extension spatiale s'explique par la prise de conscience de situations d'oppression auxquelles on répond par une proclamation de l'évangile dans toute sa radicalité. Voir Gustavo Gutiérrez, «Introduction to the Revised Edition: Expanding the View», *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 1988.

(CELAM) et est engagé dans l'apostolat auprès des Autochtones du Mexique. Le deuxième conférencier est le Colombien Edgard Beltran, alors secrétaire-exécutif du CELAM responsable de l'application des documents de la conférence épiscopale de Medellín de 1968⁵⁸, à laquelle est généralement attribuée l'énonciation initiale de la théologie de la libération⁵⁹. Bien que des non-Occidentaux aient déjà été invités à participer à des colloques ou à des retraites missionnaires précédentes, c'est la première fois qu'ils occupent le rôle d'animateurs dans un congrès qui, rappelons-le, constitue le point culminant des activités annuelles de l'Entraide Missionnaire. Conséquemment, donner la parole à des non-Occidentaux dans un congrès, plutôt que de s'en faire le relais, par exemple, illustre la posture décoloniale que l'Entraide Missionnaire cherche à adopter au tournant des années 1970. Le président d'alors, Réal Corriveau, p.m.é., souligne pertinemment que le Nord a peut-être trop tardé à inviter les gens du Sud à livrer eux-mêmes leur message de libération, qui se trouve «à l'avant-garde des mouvements de réflexion et d'action dans le monde⁶⁰».

Le XIV^e congrès se veut une «rencontre d'hommes d'action», une «session de "conscientisation" pouvant par la suite susciter et orienter l'action». Il ne s'agit donc pas uniquement de réfléchir ou d'accoucher de vagues recommandations, mais plutôt de provoquer «une véritable révision de vie en vue d'un engagement plus évangélique et davantage au service du monde⁶¹». Autrement dit, pour reprendre les mots du théologien dominicain Vincent Cosmao dans une réflexion ultérieure dont le contenu s'apparente aux objectifs du congrès de 1971, il ne s'agit pas non plus de faire la charité, mais bien de «transformer la vie collective de telle façon que ce soit son organisation même qui fasse reculer la misère et l'injustice⁶²». On retrouve ici les idées formulées depuis le milieu des années 1960 concernant l'adaptation de l'action missionnaire aux transformations sociales de l'époque, dans le cadre d'une volonté d'inscrire cette action à la fois dans l'histoire, en tenant compte de sa dimension temporelle, et dans un horizon spirituel. Toutefois,

58. Don Samuel Ruiz et Edgard Beltran, *op. cit.*, p. 13.

59. Cette affirmation doit être nuancée. Gutiérrez, à qui on concède habituellement la paternité de la théologie de la libération, affirme lui-même qu'il en a exposé les principes lors d'une conférence à Chimbote, au Pérou, en juillet 1968, soit environ un mois avant la conférence de Medellín. Voir Gustavo Gutiérrez, *op. cit.*, p. xviii. D'ailleurs, il est à noter que Gustavo Gutiérrez devait être l'un des conférenciers, mais qu'il a dû décliner l'invitation pour des raisons inconnues et a été remplacé par Ruiz. Voir Claude St-Laurent, o.m.i., «Le rôle du missionnaire dans le développement des peuples», *Bulletin de L'Entraide Missionnaire*, vol. 11, n° 2, 1971.

60. Don Samuel Ruiz et Edgard Beltran, *op. cit.*, p. 13.

61. *Ibid.*, p. 12.

62. Vincent Cosmao, *Développement et foi*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1972, p. 9.

c'est la première fois qu'elles sont exprimées de manière aussi synthétique et présentées comme l'objectif concret d'un congrès.

De l'incarnation de l'Église comme fondement de la théologie de la libération

Mais qu'est-ce donc que cette réalité sociale en changement ? C'est d'abord « l'irruption des pauvres⁶³ » ou du « tiers-monde » dans l'histoire⁶⁴, qui « interpelle la théologie » et qui fait désirer une nouvelle ecclésiologie⁶⁵. Ou encore, comme le dit Edgard Beltran, « le monde de la pauvreté et de l'injustice interroge encore l'Église avec l'espérance d'être éclairé par le message du Seigneur aux opprimés⁶⁶ ». Cette perspective, clairement énoncée tout au long du congrès, fait écho aux conclusions de Vatican II, plus particulièrement au contenu de *Gaudium et Spes*, qui sera d'ailleurs la principale référence faite au Concile par Beltran et Ruiz. Ainsi, il s'agit pour l'Église de se montrer attentive aux questions du monde si elle veut accomplir sa « mission de connaître les problèmes réels et concrets, historiques et actuels » dans le dessein de faire « réaliser la présence du Christ-libérateur⁶⁷ » aux opprimés, mais aussi aux oppresseurs. Ceux-ci, constituant en effet un obstacle à la vocation au développement intégral corporel, spirituel et intellectuel de l'humain, se retrouvent en situation de péché, de laquelle ils doivent se libérer afin d'accomplir, eux aussi, leur vocation à croître et à se développer⁶⁸. En somme, selon les deux conférenciers, il importe que l'Église soit consciente qu'elle est non seulement dans le monde, mais qu'elle est aussi conditionnée par celui-ci, ce qui la rend sujette à une constante autocritique⁶⁹.

Si Beltran et Ruiz démontrent autant d'insistance à faire écho à *Gaudium et Spes* et à rappeler que l'Église, en tant qu'incarnation et symbole de la présence de Dieu dans le monde, constitue une réalité de l'histoire humaine, c'est qu'il s'agit, selon eux, du fondement de la théologie de la libération. C'est-à-dire que c'est en tant que « ferment du monde, sel de la terre et lumière du monde », que l'Église peut arriver à « répondre aux exigences d'un engagement dans la libération »⁷⁰. Il est alors crucial que l'Église demeure consciente

63. Gustavo Gutiérrez, *op. cit.*, p. xx.

64. Pierre Beaudet, *Qui aide qui ? Une brève histoire de la solidarité internationale au Québec*, Montréal, Boréal, 2009, p. 45.

65. Don Samuel Ruiz et Edgard Beltran, *op. cit.*, p. 15-16.

66. *Ibid.*, p. 71.

67. *Ibid.*, p. 72.

68. *Ibid.*, p. 74-81.

69. *Ibid.*, p. 61.

70. *Ibid.*, p. 72.

qu'elle est au service du monde, et non l'inverse. Ainsi, elle ne cessera « de s'incarner dans les angoisses et les préoccupations quotidiennes de l'homme opprimé, dans la clameur des pauvres, dans la déshumanisation générale, pour conduire l'humanité sur les chemins d'une authentique libération : libération intégrale, libération du péché et des conséquences du péché⁷¹ ». C'est en raison de sa présence au monde et de son action dans l'histoire que l'Église peut reprendre l'enseignement voulant que « le salut commence dès ce monde, que le règne de Dieu est déjà en nous, en ce monde, que Dieu, d'autre part, ne se complaît pas avec des enfants qui en oppriment d'autres, ni avec des enfants qui sont opprimés par les autres et qui vivent dans la misère et meurent de faim. Ce monde ne peut être celui que Dieu veut⁷² ». Comme l'écrira plus tard Leonardo Boff, « [l]e Royaume de Dieu n'est pas un territoire, mais un nouvel ordre des choses⁷³ ».

Implications pastorales proposées : une perspective décoloniale ?

Ce « nouvel ordre des choses », à partir de la réalité où se situent Beltran et Ruiz, qu'est-ce sinon que le renversement des structures du capitalisme occidental responsables du colonialisme, du « développement du sous-développement » et de la dépendance des pays du Sud à l'égard des pays du Nord ? Si l'Église est « une réalité qui plonge dans l'histoire⁷⁴ » et qu'à ce titre, elle est déterminée par le monde qui l'entoure, quelles sont les implications de l'insertion de l'engagement chrétien dans les domaines social et politique sur l'action pastorale de ses membres envoyés témoigner de la présence au monde du Christ ? Lorsqu'ils invoquent « la purification et la libération de l'Église », la « nécessité d'une conversion perpétuelle » et autre « révision des principes »⁷⁵ de la théologie, les conférenciers ne proposent-ils pas une approche critique de la théologie et de l'ecclésiologie s'inscrivant dans une perspective décoloniale⁷⁶ ? La conférence intitulée « Les grandes options pastorales du missionnaire d'aujourd'hui⁷⁷ » suggère que c'est effectivement le cas.

71. *Ibid.*, p. 27.

72. *Ibid.*, p. 73.

73. Leonardo Boff, *Jésus-Christ libérateur*, 3^e éd., Paris, Cerf, 1985, p. 62.

74. Don Samuel Ruiz et Edgard Beltran, *op. cit.*, p. 93.

75. *Ibid.*, p. 92-93.

76. Il peut apparaître pertinent de souligner que ces réflexions ont une indéniable proximité avec celles que développe Fernand Dumont dans son essai *Pour la conversion de la pensée chrétienne*, paru en 1964. Toutefois, comme aucune référence n'est faite à Dumont dans les archives consultées pour la rédaction de cet article, il n'est pas utile de pousser plus loin la comparaison.

77. Don Samuel Ruiz et Edgard Beltran, *op. cit.*, p. 91-108.

D'abord, il y est question de l'importance pour l'Église de se repenser constamment afin de faire en sorte que son rôle de «signe illuminateur de réalités vraiment vécues⁷⁸» concorde avec son discours. Ainsi, en renonçant à l'idée de l'existence de «vérités éternelles» et par une constante révision de ses principes, l'Église arriverait à «découvrir les failles d'une pensée qui inconsciemment légitime ou cache les injustices d'une société exploiteuse et déshumanisante⁷⁹.» De cette remise en question perpétuelle découlerait alors un changement des structures hiérarchiques internes de l'Église et, conséquemment, l'élimination des structures de domination. Ainsi serait stimulée une participation croissante et assumée de l'ensemble des chrétiens à la réflexion théologique et à l'application concrète de la théologie. Une Église renouvelée rendrait l'exigence du renoncement à l'ethnocentrisme des missionnaires plus facilement réalisable étant donné que ceux-ci ne seraient plus motivés dans leur action par la conviction de détenir quelque vérité par rapport aux populations visées par l'évangélisation. Enfin, de tels changements dans les structures et les modes de penser de l'Église et de la pastorale auraient aussi des impacts sur l'approche individuelle des chrétiens. Aussi limitée que puisse être l'action individuelle, en se faisant témoins de la réalité de la dépendance et en s'engageant dans leur milieu pour la libération, les chrétiens œuvrant dans un mouvement d'Église, plus particulièrement les missionnaires, contribueraient donc à la libération progressive de tous les humains, mais en priorité celle des victimes de l'oppression⁸⁰.

Les conférenciers Beltran et Ruiz proposent donc aux participants au congrès un regard critique sur le rôle de l'Église et de ses missionnaires marqués par les courants théoriques circulant dans les réseaux intellectuels de l'Amérique du Sud. Sans constituer une complète nouveauté pour les membres de l'Entraide Missionnaire ayant participé aux congrès précédents ou pour les usagers de ses services, il n'en demeure pas moins que l'inscription de leur action pastorale dans une perspective décoloniale apparaît ici de manière clairement structurée. Il est alors légitime de penser que la conscientisation souhaitée par les organisateurs du congrès est en train de participer à la conversion proposée par Beltran et Ruiz, soit celle d'une Église qui, dans son action pastorale, tiendrait plus sérieusement compte des inégalités des sociétés d'Amérique latine ainsi que des inégalités entre les pays du Nord et ceux du Sud⁸¹. Il est possible d'affirmer que le congrès de 1971 stimule une conversion telle que définie par la professeure Catherine Foisy, soit que «la notion de conversion [...] atteste d'un changement de conception de soi et de

78. *Ibid.*, p. 92.

79. *Ibid.*, p. 93.

80. *Ibid.*, p. 95-108.

81. *Ibid.*, p. 96.

l'Autre, de rapport au monde et à soi, de nature davantage anthropologique et culturelle⁸²» que strictement religieuse ou politique.

Synthèse des ateliers : réception des conférences par les participants

Concluons ce survol du contenu du XIV^e congrès de l'Entraide Missionnaire en nous attardant sur la «synthèse des ateliers et plénières» qu'on retrouve en fin de volume et qui permet de mesurer, de manière certes limitée, mais tout de même appréciable, la réception immédiate des propos des conférenciers invités. Une réception dont on ne peut mesurer pleinement l'ampleur que par l'étude des orientations de l'Entraide Missionnaire dans les mois et les années qui suivent la tenue du XIV^e congrès ; une étude qui reste à faire⁸³.

À divers moments au cours des trois jours que dure le congrès, les participants ont été invités à réfléchir, en atelier, à des thèmes choisis inspirés par le thème général du congrès, soit la libération. Ainsi, cinq sous-thèmes ont été abordés et on en retrouve la synthèse à la fin des actes du congrès. Les sous-thèmes en question sont a) l'aide étrangère aux pays en développement, b) l'évangélisation et conscientisation, c) la libération à l'intérieur de l'Église, d) l'attitude des gouvernements et l'Église et, enfin, e) le projet social et l'utopie. Il s'agit alors d'enjeux très actuels qui font écho tant aux courants théoriques dont il a été question plus haut qu'à l'expérience rapportée des divers terrains de mission des membres présents au congrès.

Il ne s'agit pas ici de résumer chacun de ces ateliers, mais plutôt de tenter de mesurer la réception des théories critiques latino-américaines et de la théologie de la libération qui vont contribuer à l'adoption d'une approche décoloniale de la mission par les membres de l'Entraide Missionnaire. À titre de rappel, est considérée décoloniale la critique non pas du colonialisme et de son héritage, mais plutôt celle de la colonialité, dont le colonialisme est une des manifestations. Ainsi, la colonialité «est une structure profonde, enracinée dans les institutions, les pratiques sociales, les schèmes collectifs de pensée, qui conditionne et légitime la répartition des ressources à toutes les échelles de la vie sociale⁸⁴» et dont l'implantation coïncide avec les débuts de la modernité à la fin du XV^e siècle, initiant une hiérarchisation de la différence raciale et de genre en plus de faire de l'eurocentrisme la forme spécifique de la production du savoir. En somme, dans le cadre de cette étude, il importe de souligner qu'une approche critique décoloniale de

82. Catherine Foisy, *Au risque de la conversion...*, *op. cit.*, p. 11.

83. L'auteur de cet article complète d'ailleurs une thèse de doctorat précisément sur cette question.

84. Philippe Colin et Lissell Quiroz, *op. cit.*, p. 38.

la théologie et de l'ecclésiologie favorise l'expression des traditions et des savoirs des communautés non occidentales et autochtones dans le dessein de transformer les structures en vue de l'élimination des inégalités et des injustices qui sont les résultats de la colonialité. Bien que les premières énonciations de la théologie de la libération visent d'abord un certain type de pauvre, soit « male, generally peasant, vaguely indigenous, Christian and heterosexual » selon Marcella Althaus-Reid⁸⁵, il s'agit néanmoins des premiers pas vers une critique décoloniale de la théologie occidentale, qui seront suivis par l'élaboration d'autres théologies de la libération (féministe, *black*, *mujerista*, africaine, etc.) en rapport avec leur contexte d'émergence.

Ce rappel d'ordre théorique étant effectué, où se situent donc les missionnaires participant au congrès de 1971 en regard de cette critique de la théologie et de la politique occidentale de développement des pays du Sud ? D'emblée, soulignons quelques enjeux sémantiques qui semblent avoir fait l'objet de discussions dans certains ateliers et qui illustrent une prise de position politique découlant d'une prise de conscience de leur condition privilégiée de la part des missionnaires participants. En effet, dès le premier atelier consacré à l'aide au développement, des participants désirent remplacer les termes de « partage » et d'« aide » par « coopération », celui-ci étant considéré moins paternaliste, tandis qu'« aide », par exemple, est jugé porteur de l'idée que les missionnaires seraient détenteurs de toute la vérité. Peut-être de manière plus audacieuse pour l'époque, il est suggéré d'employer « pays dominateur » plutôt que « pays développé », une façon de mieux refléter les « réalités présentes dans ces pays appelés “sous-développés” mais qui sont plutôt des “pays dominés”⁸⁶ ». Bien qu'en apparence anodin, l'effort visant à adapter le langage afin de mieux tenir compte de la charge symbolique des mots atteste d'une sensibilité manifeste envers l'Autre, qui est bien souvent enfermé dans des catégories qui, non seulement reflètent sa condition de dominé, mais participent à la reproduction de celle-ci.

Dans le même ordre d'idées, à la question visant à savoir comment l'aide étrangère peut être un mécanisme de libération plutôt que d'esclavage, les participants ont relevé trois types « d'esclavage » auxquels les missionnaires doivent être attentifs afin de ne pas les reproduire. Il s'agit donc de l'« esclavage culturel », qui correspond à l'imposition des idées et des manières de faire accompagnant souvent l'aide au développement. Ainsi en va-t-il de l'enseignement de l'Évangile, dont l'interprétation par le magistère « a souvent été faite non pas à la lumière de la réalité, mais

85. Marcella Maria Althaus-Reid, « Demythologising Liberation Theology: Reflections on Power, Poverty and Sexuality », dans Christopher Rowland (dir.), *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 125.

86. Don Samuel Ruiz et Edgard Beltran, *op. cit.*, p. 115-116.

à partir de vérités qui viennent «d'en haut»⁸⁷», ce qui crée des tensions entre l'enseignement et la «recherche de lumière de la part du peuple», provoquant une perception hiérarchique de l'Église qui devient alors un obstacle à la libération⁸⁸. Il importe également d'éviter de reproduire les systèmes d'oppression par le biais de l'éducation qui «form[e]nt *dans nos schèmes de pensée* une élite qui s'identifie à la classe dominante», ce qu'on appelle ici «esclavage éducationnel»⁸⁹. Plus loin, les participants insistent d'ailleurs sur l'importance d'offrir une éducation qui soit une conscientisation en vue de l'engagement visant à stimuler l'agentivité des populations dominées⁹⁰. Enfin, on observe que les missionnaires peuvent être des vecteurs d'aliénation en regard de la consommation en rendant des populations dépendantes de biens de consommation dont elles n'ont pas besoin au départ⁹¹. À nouveau, il est possible d'affirmer que de nombreux missionnaires participant aux ateliers attestent, par leurs réflexions, de leur prise de conscience des injustices et du rôle qu'ils ont à jouer afin d'être des acteurs d'un changement libérateur.

Ce rôle d'acteur, il importe que les missionnaires continuent de le jouer lorsqu'ils sont de retour au pays. Conséquemment, il est jugé nécessaire que les missionnaires informent et conscientisent les Canadiens aux besoins des populations du Sud. Il est notamment proposé que l'Entraide Missionnaire forme des groupes de pression et autres comités dont l'objectif serait de servir de conscience, d'une part, auprès du gouvernement canadien et ainsi orienter le financement de l'Agence canadienne de développement international en fonction des recommandations de ce qui est appelé le «manifeste»⁹². D'autre part, ces groupes devraient également être la conscience de la hiérarchie ecclésiale afin d'encourager les chrétiens à jouer un rôle dans la libération en plus d'utiliser les médias de masse afin de mieux faire connaître l'Entraide Missionnaire, ses services et ses objectifs⁹³. En somme, il apparaît manifeste que les participants démontrent un engagement sincère en vue de la libération des opprimés, telle que pensée par les théologiens de la libération et telle que présentée durant le congrès de 1971. Cet engagement et les idées qui le

87. *Ibid.*, p. 130.

88. *Ibid.*, p. 131.

89. *Ibid.*, p. 116.

90. *Ibid.*, p. 141.

91. *Ibid.*, p. 116.

92. Il s'agit sans doute du *Mémoire sur la politique extérieure du Canada envers l'Amérique latine*, Montréal et Ottawa, 1970, dont l'un des signataires était le directeur-exécutif de l'Entraide Missionnaire d'alors, Claude St-Laurent, o.m.i. Bien qu'il soit précisé que les signataires du mémoire l'ont fait en leur nom personnel, de nombreux documents de l'Entraide Missionnaire en font un document produit par celle-ci.

93. Don Samuel Ruiz et Edgard Beltran, *op. cit.*, p. 119-121.

justifient, ils entendent bien les diffuser largement afin de grossir les rangs des acteurs impliqués dans la libération et l'élimination des systèmes d'oppression. Comme le rapportent les actes du congrès, «[a]ctuellement, nous en sommes peut-être encore à la phase plus subtile de la *conscientisation*, qui consiste à rendre l'homme moderne conscient non seulement de ses propres valeurs, non seulement des communes aspirations de tous les hommes, mais de son rôle de libérateur dans un monde en transition⁹⁴».

CONCLUSION

La période postconciliaire est un moment riche en réflexions théologiques et théoriques visant notamment à revoir le mode d'action missionnaire et à replacer l'Église catholique au cœur du monde contemporain. Le coup d'œil jeté ici sur le parcours intellectuel de l'Entraide Missionnaire permet de constater l'ampleur des questionnements identitaires affectant la représentation de soi et du rapport à l'altérité qui frappent un nombre important de missionnaires québécois désireux de mieux comprendre le monde dans lequel ils ont choisi d'être des acteurs de changement. Car, pour paraphraser Karl Marx, il ne suffit pas d'interpréter le monde, il s'agit de le transformer. Ainsi, les courants théoriques et théologiques discutés dans cet article stimulent la réflexion des missionnaires qui y sont exposés et orientent l'adaptation de leur action dans un monde qui connaît alors des transformations rapides auxquelles l'Église et ses missionnaires tentent de s'adapter par une réinterprétation de l'Évangile et une actualisation de la quête du salut.

Faisant écho aux expériences vécues en terrain de mission, fournissant des outils permettant d'identifier et de comprendre les mécanismes et les structures desquelles découlent les inégalités et les injustices dont les missionnaires sont très souvent témoins, les savoirs provenant du Sud ont donc reçu un accueil favorable au sein des milieux missionnaires québécois, comme l'illustre le XIV^e Congrès de l'Entraide Missionnaire. Cette ouverture à l'égard de ces savoirs et l'adhésion à leurs principes par un nombre suffisamment important de missionnaires pour qu'on en fasse mention dans la synthèse des ateliers du congrès de 1971 permet d'affirmer que l'Entraide Missionnaire, portée par ses membres, est sur la voie de la décolonialité. Bien que le terme *décolonialité* n'apparaisse à aucun moment dans les documents étudiés ici, même si les textes cités n'utilisent pas le langage courant des études décoloniales, il faut reconnaître que cela importe assez peu. En effet, comme le dit Catherine E. Walsh, «it is not the use of words that matters here; what matters are the

94. *Ibid.*, p. 124. Les italiques sont dans le texte original.

perspectives, processes, prospectives, actions and thoughts⁹⁵ ». Les réflexions et la *praxis* envisagées tant lors du congrès de 1971 que durant les congrès précédents autorisent à affirmer que l'Entraide Missionnaire, par sa réception des courants théoriques et théologiques provenant d'Amérique latine, adopte une posture critique des structures de pouvoir et des systèmes d'oppression dans une visée libératrice et de fidélité aux évangiles, s'inscrivant dans une dynamique manifestement décoloniale.

La décennie suivante voit l'Entraide Missionnaire mettre les préceptes de la théologie de la libération au cœur de ses services. Ils sont ainsi présents dans sa formation itinérante (Québec, Saint-Jérôme, Trois-Rivières) « Pour un développement qui développe » (1973-1976) et dans son Service de pastorale et d'animation missionnaire (SPAM). La méthode du Voir-Juger-Agir, issue des mouvements d'Action catholique spécialisée (ACS), sera revue et enrichie par une grille d'analyse empruntant à la théologie et à la philosophie de la libération, évoluant ainsi vers ce qui sera désigné comme l'« analyse sociale ». Les congrès qui suivent continuent d'être des lieux de diffusion d'un savoir sur les réalités propres à certains terrains de mission (Orient, 1972 ; Afrique, 1976) ainsi que des espaces de réflexion propices au renouvellement des modes d'action missionnaire en accord avec des enjeux contemporains (droits humains et conscience chrétienne, 1977 ; la Bonne nouvelle aux pauvres, 1978 ; Foi et sociétés, 1980, les communautés de base, 1982). L'Entraide Missionnaire est présente à la réunion du CELAM de Puebla en 1979 alors qu'elle y délègue son directeur d'alors, Karl Lévêque, jésuite haïtien qui participera à la fondation du Centre justice et foi en 1983. Bref, dans les années qui suivent le congrès de 1971, il est indéniable que la théologie de la libération exerce une grande influence sur les membres de l'EMI, qui la placent au centre de leur action et de leur représentation du monde. Si les années 1980, marquées par le néolibéralisme et le déclin du régime soviétique, voient poindre un soupçon de critique dans les rangs de l'EMI, il n'en demeure pas moins que les principes fondamentaux de la théologie de la libération continuent d'influencer activement sa pensée et son action jusqu'à la fermeture de l'organisme en 2018.

95. Walter Mignolo et Catherine E. Walsh, *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*, Durham, Duke University Press, 2018, p. 49.

Vers une histoire québécoise de l'expérience des prêtres-ouvriers¹

FRÉDÉRIC BARRIAULT²
Université Laval

RÉSUMÉ :

Lancé à l'été 2021, le documentaire *Les Fils* de Manon Cousin a braqué les projecteurs sur l'expérience des prêtres-ouvriers dans le quartier montréalais de Pointe-Saint-Charles. Paradoxalement, cette problématique a été très peu explorée par l'historiographie québécoise. Il y a là un vide historiographique à combler. Cette note de recherche présente un bilan de l'historiographie sur les prêtres-ouvriers, tant en France qu'au Québec, puis esquisse quelques avenues de recherche autour de cette problématique, en s'appuyant sur l'expérience pionnière des Fils de la Charité dans Pointe-Saint-Charles.

Abstract: *See end of volume.*

MOTS-CLÉS :

Prêtres, ouvriers, France, Québec, Vatican, Révolution tranquille

-
1. Cette note de recherche a été évaluée par deux experts anonymes externes, que le Comité de rédaction tient à remercier.
 2. Frédéric Barriault est doctorant en histoire à l'Université Laval. Spécialiste de l'histoire du catholicisme contemporain, il a coordonné le projet *Mémoire du christianisme social* au Québec (mcsq.ca). Il complète présentement une thèse de doctorat sur la trajectoire intellectuelle, spirituelle et politique du jésuite Jacques Couture, sous la codirection de Martin Pâquet (Université Laval) et de Catherine Foisy (Université du Québec à Montréal).

Largement documentée en France depuis les travaux pionniers du sociologue Émile Poulat et du théologien canadien Oscar Cole-Arnal³, l'expérience des prêtres-ouvriers est au cœur d'une historiographie foisonnante de l'autre côté de l'Atlantique. Depuis une quarantaine d'années, plusieurs spécialistes ont analysé les ressorts de cette expérience novatrice, et ce, pour les périodes antérieures et postérieures au Concile Vatican II. Pensons ici aux travaux de Tangi Cavallin et de Nathalie Viet-Depaule, de même qu'aux nombreux récits biographiques de prêtres-ouvriers publiés par les éditions Karthala, dans sa collection « Signes des Temps⁴ ». Au Québec, cette histoire est cependant restée à l'état embryonnaire, par-delà les travaux exploratoires du théologien Oscar Arnal sur les religieux et religieuses⁵ engagés en usine dans la région de Montréal.

Le documentaire *Les Fils* de Manon Cousin⁶ a suscité un renouveau de l'intérêt pour l'engagement des prêtres-ouvriers au Québec, en mettant en évidence non seulement leur travail en usine et leurs engagements syndicaux, mais aussi le rôle qu'ont joué ces « curés rouges » dans l'animation sociale, la conscientisation et la politisation des milieux populaires.

Prenant appui sur les bilans critiques systématiques de l'historiographie française des prêtres-ouvriers déployée par Guillaume Cuchet, Nathalie Viet-Depaule et Tangui Cavallin⁷, cette note de recherche tâchera d'identifier les caractéristiques essentielles et les principales articulations de cette expérience pastorale ayant marqué la période de l'après-guerre en France, et relancée

-
3. Émile Poulat, *Naissance des prêtres ouvriers*, Paris, Casterman, 1965 ; Oscar Cole-Arnal, *Priests in Working-Class Blue: The History of the Worker-Priests, 1945-1954*, Mahwah, New Jersey, Paulist Press, 1986.
 4. Voir, entre autres : Tangi Cavallin et Nathalie Viet-Depaule (dir.), *Les prêtres-ouvriers après Vatican II. Une fidélité reconquise ?* Paris, Karthala, 2016 ; Charles Suaud et Nathalie Viet-Depaule, *Prêtres et ouvriers, une double fidélité mise à l'épreuve (1944-1969)*, Paris, Karthala, 2004 ; François Leprieux, *Dominicains ouvriers d'Hellemmes : chronique d'un demi-siècle*, Paris, Karthala, 2012 ; Noël Barré, *Jésuites et ouvriers. La mission ouvrière jésuite de 1944 à la fin des années 1990*, Paris, Karthala, 2014 ; Marie-Claude Badiche, Maurice Badiche et Martine Sevegrand, *Des prêtres-ouvriers insoumis en 1954. Le « Groupe Chauveau », 1954-2011*, Paris, Karthala, 2015 ; Jacques Sevenet, *Gabriel Genthial : prêtre-ouvrier dans les travaux publics*, Paris, Karthala, 2017 ; Robert Dumont, *La condamnation de prêtres-ouvriers (1953-1954). Étude de cas*, Paris, Karthala, 2019 ; Michèle Bonnechère, *Prêtre-ouvrier à Renault Billancourt. L'itinéraire de Daniel Bonnechère*, Paris, Karthala, 2021.
 5. Oscar Cole-Arnal, « The Presence of Priests and Religious Among the Workers of Post-Quiet Revolution Montreal », *Historical Papers (Canadian Society of Church History)*, vol. 2-3, 1995, p. 149-160 ; *idem*, « Radical Catholic Women in Modern Quebec: The Example of the Worker-Nuns », *Consensus*, vol. 20, n° 2, 1994, p. 57-79.
 6. Manon Cousin, *Les Fils. La petite grande histoire des prêtres ouvriers de Pointe-Saint-Charles*, K-Films Amérique, 2021, 96 min.
 7. Guillaume Cuchet, « Nouvelles perspectives historiographiques sur les prêtres-ouvriers (1943-1954) », *Vingtième Siècle*, n° 87 (3), 2005, p. 177-187 ; Tangi Cavallin et Nathalie Viet-Depaule (dir.), *op. cit.* ; Charles Suaud et Nathalie Viet-Depaule, *op. cit.*

dans la foulée du Concile Vatican II. Ce texte prend acte du vide historiographique à ce sujet au Québec et de l'émergence tardive de l'expérience des prêtres-ouvriers dans la Belle Province, en s'efforçant d'expliquer les raisons de ce décalage. Cette note se penche d'abord sur l'écho de l'expérience française des prêtres-ouvriers dans les cercles catholiques de la province, par le biais d'une analyse d'articles glanés dans les périodiques religieux québécois des années 1950. Braquant les projecteurs sur la période périconciliaire (1964-1974) et sur les engagements de la communauté des Fils de la Charité dans le quartier montréalais de Pointe-Saint-Charles, ce texte présente quelques aspects de cette expérience au Québec, afin de susciter l'intérêt des chercheuses et chercheurs pour cette problématique négligée par l'historiographie, qui n'est nullement réductible au cas certes mieux connu des Fils de la Charité.

PRÊTRES-OUVRIERS : DE QUOI PARLE-T-ON ?

Précisons d'entrée de jeu ce que recouvre le terme « prêtre-ouvrier ». Ce vocable désigne des prêtres séculiers ou membres d'ordres religieux masculins (dominicains, jésuites, Fils de la Charité, etc.) ayant été autorisés par leurs supérieurs ecclésiastiques à travailler à temps plein ou à temps partiel dans une usine, un entrepôt portuaire, un commerce de détail et parfois même d'effectuer un travail de bureau. Cet engagement allait aussi de pair avec l'insertion de ces prêtres dans un faubourg ouvrier, où ils logeaient habituellement non pas dans un couvent ou un presbytère, mais plutôt dans un logement typique des milieux prolétaires, où ces religieux déployaient leur apostolat avec discrétion, voire incognito. Cet engagement et cette insertion en milieu populaire pouvaient être vécus en solitaire ou encore de manière communautaire, en partageant un appartement ouvrier avec des confrères colocataires⁸.

Les prêtres-ouvriers travaillant à temps plein acceptaient parfois des responsabilités au sein du syndicat de l'usine ou de l'entreprise où ils exerçaient leur apostolat. Ce sera notamment le cas d'Ugo Benfante, membre de la communauté des Fils de la Charité et premier prêtre-ouvrier de l'histoire du Québec, mandaté en ce sens par l'archevêque de Montréal, M^{gr} Paul Grégoire, le 15 mai 1969. Ugo Benfante se fait d'abord embaucher comme préposé à l'entretien des wagons dans la cour du triage du Canadien National, puis à l'usine de la Northern Electric de Lachine et, enfin, comme manœuvre à

8. Nathalie Viet-Depaule, « Une génération de la relance ? Jalons pour un portrait de groupe », dans Tangi Cavalin et Nathalie Viet-Depaule (dir.), *op. cit.*, p. 65-87.

l'usine de matelas Simmons de Saint-Henri⁹. De là, il est finalement élu à la présidence du local 402 de l'Union internationale des rembourreurs, affiliée à la Fédération des travailleurs du Québec, où il prend part aux grèves de 1976 et 1978¹⁰.

Les prêtres-ouvriers travaillant à temps partiel conjuguaient le travail salarié avec l'animation pastorale et sociale dans la communauté paroissiale locale. Ce sera notamment le cas du jésuite Jacques Couture¹¹, qui travaille d'abord comme manoeuvre dans un atelier métallurgique, puis comme livreur d'épicerie dans le quartier Saint-Henri, tout en animant une communauté ecclésiale de base et un cercle de réflexion avant de faire le saut en politique active. Nous y reviendrons.

Cet apostolat s'inscrit parfois dans une optique de « reconquête » de la classe ouvrière, comme ce fut le cas en France, dans les « banlieues rouges » sécularisées et acquises au Parti communiste. Ce choix pastoral s'inscrit parfois dans une démarche d'éducation populaire et de conscientisation axée sur la transformation des structures sociales et le pouvoir d'agir (*empowerment*) des milieux ouvriers. Le cas des Fils de la Charité est éloquent à ce propos.

QUELQUES JALONS HISTORIQUES

Comme on le découvre dans le documentaire de Manon Cousin, la branche québécoise des Fils de la Charité fera de l'insertion en milieu ouvrier et du travail en usine le cœur de sa présence pastorale au Québec. L'idée n'est pas nouvelle: à l'instar de leur homologue belge Joseph Cardijn, aumônier de la Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC) fondée par des jeunes syndicalistes, les prêtres français Yvan Daniel et Henri Godin notent dès 1943 le fossé grandissant entre l'Église et le monde ouvrier, au point de parler « d'apostasie des masses » et de présenter la France industrielle comme un « pays de mission »¹². C'est dans ce contexte qu'un certain nombre de prêtres décident de se faire ouvriers, à la suite du dominicain Jacques Loew, prêtre, sociologue et *docker* (débardeur) au port de Marseille. Quittant le confort de leurs presbytères pour s'insérer dans les faubourgs ouvriers et travailler dans les usines et les entrepôts portuaires, ils entendent par là imiter les vertus du Jésus pauvre

9. Sa lettre de mission a été reproduite par la revue *Prêtres et laïcs*, en février 1970. M^{re} Paul Grégoire, « Lettre de mission d'un prêtre ouvrier », *Prêtres et laïcs*, vol. 20, février 1970, p. 112.

10. [Ugo Benfante], « Simmons: deuxième grève en deux ans », *Le monde ouvrier*, juin 1978, p. 5. Voir aussi Frédéric Barriault, « Ugo Benfante », *Mémoire du christianisme social au Québec*, 2021, <http://mcsq.ca/mcsq/ugo-benfante>

11. Martin Croteau, *L'implication sociale et politique de Jacques Couture à Montréal de 1963 à 1976*, Mémoire de maîtrise (histoire), Université du Québec à Montréal, 2008.

12. Henri Godin et Yvan Daniel, *La France, pays de mission ?* Paris, Cerf, 1943.

et ouvrier, et témoigner de l'évangile en se faisant frères des travailleurs¹³, tout en assurant une présence pastorale dans les «banlieues rouges», ces faubourgs ouvriers de l'agglomération parisienne où des ouvriers en partie déchristianisés votaient massivement pour le Parti communiste français (PCF)¹⁴. L'expérience des prêtres-ouvriers se confond donc avec celle de la Mission ouvrière et celle de la Mission de Paris, engagées dans une logique de «reconquête» de la classe ouvrière¹⁵.

Ce corps-à-corps avec le travail en usine, de même qu'avec la misère des faubourgs ouvriers et les injustices du capitalisme industriel, amène ces prêtres à épouser les luttes de leurs Câmarades ouvriers, auxquels ils sont unis par une communauté de destin. Délaissant les syndicats chrétiens au profit de ceux affiliés à la Confédération générale du Travail (CGT) où militent leurs Câmarades de lutte, les prêtres-ouvriers prennent part aux grèves, mobilisations et luttes menées par le mouvement ouvrier, sans toutefois aller jusqu'à devenir membres du PCF¹⁶, mais non sans contribuer à la vulgarisation du marxisme dans les milieux catholiques, suscitant bientôt la réprobation, puis la condamnation des autorités romaines, comme ce sera le cas pour le dominicain Henri Desroches et sa *Signification du marxisme* paru en 1949. En cela, l'expérience des prêtres-ouvriers est indissociable de la crise du progressisme catholique des années 1950¹⁷.

Craignant leur «contagion» par les idées communistes et jugeant le travail en usine incompatible avec la dignité du ministère presbytéral promue par l'Église depuis le Concile de Trente, le pape Pie XII condamne sans appel le mouvement en 1954 et ordonne aux prêtres travailleurs de quitter les usines et de rentrer dans leurs sacristies, mettant fin à ce qui n'était, il est vrai, qu'une simple expérience pastorale, aux retombées jugées trop faibles par les autorités

-
13. Denis Pelletier et Jean-Louis Schlegel (dir.), *À la gauche du Christ: les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, Paris, Seuil, 2012 ; Charles Suaud et Nathalie Viet-Depaule, *op. cit.* ; François Leprieux, *op. cit.* ; Noël Barré, *op. cit.*
 14. Emmanuel Bellenger, «Devenir une "ville rouge" en banlieue parisienne et le rester», *Le Mouvement social*, n° 272 (3), 2020, p. 81-108 ; Alain Rustenholz, *De la banlieue rouge au Grand Paris. D'Ivry à Clichy et de Saint-Ouen à Charenton*, Paris, La Fabrique, 2015.
 15. Tangi Cavalin et Nathalie Viet-Depaule, «La mission ouvrière: la justification religieuse d'un déplacement à gauche», dans Denis Pelletier et Jean-Louis Schlegel (dir.), *op. cit.*, p. 103-124 ; Marta Margotti, *Preti e operai. La Mission de Paris dal 1943 à 1954*, Turin, Mondadori, 2000.
 16. Nathalie Viet-Depaule, «Prêtres ouvriers, des militants de la CGT (1948-1962)», dans Élyane Bressol, Michel Dreyfus, Joël Hedde et Michel Pigenet (dir.), *La CGT dans les années 1950*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2005, p. 195-206.
 17. Frédéric Gugelot, «Intellectuels chrétiens entre marxisme et évangile», dans Denis Pelletier et Jean-Louis Schlegel (dir.), *op. cit.*, p. 203-224 ; Yvon Tranvouez, *Catholiques et communistes. La crise du progressisme chrétien 1950-1955*, Paris, Cerf, 2000.

romaines¹⁸. Cette expérience a d'ailleurs été critiquée par un certain nombre de militants de l'Action catholique, qui jugeaient que l'apostolat en milieu ouvrier devrait d'abord incomber aux travailleurs, de même qu'aux femmes laïques consacrées¹⁹, déjà engagées sur le terrain ouvrier depuis au moins la crise des années 1930. Le cas de l'assistante sociale Madeleine Delbrêl est paradigmatique à cet égard, en raison de son engagement ininterrompu dans la « banlieue rouge » d'Ivry-sur-Seine où elle conjugue, pendant deux décennies, le travail social, l'engagement sociopolitique, l'apostolat religieux et la transformation des structures sociales, tout en menant de front une réflexion théologique sur cette expérience d'insertion en milieu ouvrier²⁰. L'immense majorité des prêtres-ouvriers se plie aux ordres de Rome, hormis une minorité dissidente qui poursuit son engagement en milieu ouvrier, avec l'assentiment de leurs évêques.

ET LE QUÉBEC ?

L'historiographie québécoise est étonnamment muette à propos de l'expérience des prêtres-ouvriers, du moins pour celle de la France d'après-guerre – non sans paradoxe, car les chercheurs québécois ont été nombreux à mettre en exergue l'influence de la gauche chrétienne française sur de vastes pans du catholicisme québécois des années 1940 et 1950. Pensons ici aux travaux de E.-Martin Meunier et de Jean-Philippe Warren sur l'influence du personnalisme chrétien sur les milieux proches de l'Action catholique spécialisée²¹, ou encore à ceux de Gilles Routhier ou de Gregory Baum sur la réception du Vatican II au Québec²².

L'histoire de cette influence reste encore à écrire. Une recherche par mots-clés dans le moteur de recherche de la BANQ numérique nous a révélé l'intérêt marqué des médias catholiques québécois pour l'expérience des prêtres-ouvriers français dans les années 1950, particulièrement entre 1952 et 1954, c'est-à-dire entre la publication au Québec du roman *Les Saints vont en*

18. François Leprieux, *Quand Rome condamne. Dominicains et prêtres-ouvriers*, Paris, Cerf, 1989.

19. Michèle Rault, « L'engagement sur le terrain ouvrier de femmes laïques consacrées (1944-1968) », dans Tangi Cavalin et Nathalie Viet-Depaule, (dir), *op. cit.*, p. 89-101.

20. Claude Langlois, « La femme du Seigneur », *Madeleine Delbrêl en ses œuvres*, Paris, Cerf, 2022.

21. E.-Martin Meunier, *Le pari personnaliste*, Montréal, Fides, 2007 ; E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, *Sortir de la « Grande noirceur ». L'horizon « personnaliste » de la Révolution tranquille*, Québec, Septentrion, 2002.

22. Gilles Routhier, *Vatican II. Herméneutique et réception*, Montréal, Fides, 2006 ; *idem*, *Vatican II au Canada : enracinement et réception*, Montréal, Fides, 2001 ; Gregory Baum, *Étonnante Église. L'émergence du catholicisme solidaire*, Montréal, Bellarmin, 2006.

enfer de l'écrivain catholique Gilbert Cesbron²³ et la condamnation romaine des prêtres-ouvriers. Consacré à l'engagement d'un prêtre-ouvrier dans la « banlieue rouge » de Sagny, ce roman jouit d'une réception favorable dans la presse canadienne-française²⁴, à quelques exceptions près²⁵. L'expérience des prêtres-ouvriers bénéficie d'une couverture médiatique généralement positive, notamment dans *Le Devoir*²⁶, dans *Le Droit*²⁷, de même que dans le journal *Le Travail*²⁸ de la Confédération des travailleurs catholiques du Canada²⁹.

L'analyse approfondie de cet échantillon médiatique reste encore à faire, tout comme celle de l'histoire littéraire et éditoriale du roman *Les Saints vont en enfer*. Elles permettraient notamment de faire connaître l'histoire de l'expérience québécoise des prêtres-ouvriers, laquelle n'est vraisemblablement pas un phénomène de génération spontanée apparu dans l'après-Concile Vatican II. Cette hypothèse gagnerait à être testée empiriquement, par le biais d'entrevues avec des prêtres, des religieux et des laïques socialisés et scolarisés dans les collèges classiques, séminaires et noviciats catholiques dans les années 1950, et ayant pris part à des expériences d'insertion en milieu ouvrier, au Québec comme à l'étranger. Les cas des oblats Roger Poirier, Yves Laneuvill

-
23. Paru en 1951 chez Robert Laffont, ce roman relatant la trajectoire d'un prêtre-ouvrier sera édité en 1952 à Montréal par le Cercle du livre de France.
 24. Guy Sylvestre, « Les saints vont en enfer », *Revue Dominicaine*, juin 1952 p. 292-297 ; Aimé Gagné, « Les saints vont en enfer », *Le Lingot* (Arvida, Saguenay), 15 mai 1952, p. 4 ; [L'Illettré], « Qui sont les saints qui vont en enfer et pourquoi ? », *L'Autorité* (Beauceville), 14 juin 1952, p. 4.
 25. Tout en saluant les qualités littéraires du roman de Gilbert Cesbron, Louis Laurendeau ne cache pas son opposition à l'expérience « fort discutable » des prêtres-ouvriers, de même qu'aux « propos pour le moins exagérés de la part du prêtre “progressif” ». Cette recension a été publiée dans la période conservatrice de l'histoire de la revue *Relations*, après l'Affaire Silicose et le renvoi du jésuite Jean d'Auteuil-Richard. Louis Laurendeau, « Les Saints vont en enfer », *Relations*, août 1953, p. 228 ; Jean-Claude Ravet (dir.), *Relations: anthologie. Plus de 75 ans d'analyse sociale engagée*, Montréal, Lux, 2017, p. 24-27.
 26. Émile Marini, « J'ai vu les prêtres-ouvriers de Paris », *Le Devoir*, 30 août 1952, p. 4 et 10 ; Georges Hourdin, « L'apostolat des prêtres-ouvriers », *Le Devoir*, 31 octobre 1953, p. 4 et 8 ; [Reuters], « Le prêtre ouvrier est essentiel aux travailleurs catholiques », *Le Devoir*, 25 août 1953, p. 5 ; Jean-Pierre Dubois-Dumée, « Où en sont les prêtres-ouvriers ? », *Le Devoir*, 17 février 1954, p. 4.
 27. Nous avons repéré 38 articles consacrés aux prêtres-ouvriers dans *Le Droit* entre 1952 et 1959.
 28. Guy Cormier, « Les journaux parlent des prêtres-ouvriers. Qui sont-ils ? Leur histoire », *Le Travail*, vol. 29, n° 39, 1953, p. 1-3.
 29. Les seules critiques des prêtres-ouvriers repérées dans notre modeste échantillon ont été formulées après la condamnation romaine de ces derniers et en réaction à la dissidence des prêtres travailleurs ayant refusé de quitter l'usine. Dans son « Bloc-notes » du 9 février 1954, G[érard] F[ilion] salue la mise au pas de ces prêtres rebelles par « l'autorité religieuse ». Dans son édition du 17 avril 1954, un certain « frère Genièvre » qualifie de « meute du diable » les prêtres-ouvriers dissidents, comparant leur révolte à celle de Félicité de Lamennais, qui aurait fait « à l'Église, à la France et au monde un mal incalculable ». Voir *Le Devoir*, 9 février 1954, p. 4 ; *Le Devoir*, 17 avril 1954, p. 4.

et Guy Boulanger, et celui de Claude Lacaille, prêtre des Missions étrangères, sont éloquents à ce propos, ceux-ci ayant évoqué leur « dette » envers leurs devanciers français dont ils se sont inspirés³⁰.

LES RAISONS D'UNE NAISSANCE TARDIVE

À notre connaissance, ce n'est qu'à partir des années 1960 que des membres du clergé québécois ont été autorisés par leurs supérieurs ecclésiastiques à exercer leur ministère en tant que prêtres-ouvriers, c'est-à-dire plus de 20 ans après l'essor de cette expérience en France, entre 1941 et 1954. La naissance plus tardive des prêtres-ouvriers dans la Belle Province s'explique par les dynamiques internes au catholicisme québécois, lesquelles divergent considérablement de celles de son homologue français. Contrairement à la France, le Québec n'a pas connu l'expérience de la Résistance, de même que le compagnonnage prolongé entre dissidents catholiques et militants communistes pendant le régime de Vichy, favorisant l'émergence d'une gauche chrétienne dans l'Hexagone³¹. Le Québec duplessiste n'a rien connu de tel, l'anticommunisme ayant eu les coudées franches, et ce, tant dans l'appareil d'État qu'au sein de l'Église catholique³². En dépit des succès électoraux remportés par des politiciens ouvriéristes comme Alphonse Verville et Michel Chartrand, et malgré une ouverture envers le socialisme dans certains cercles catholiques³³, la gauche chrétienne est restée à l'état embryonnaire au Québec, tant aux paliers fédéral, provincial que municipal, où nulle « banlieue rouge » ne semble se profiler à l'horizon. Aucun indice non plus d'une sécularisation massive de la classe ouvrière, comme l'attestent les travaux sur les paroisses ouvrières en milieu urbain³⁴. Nulle urgence, donc,

30. Yves Carrier, *Théologie pratique de libération au Chili de Salvador Allende: une expérience d'insertion en milieu ouvrier*, Paris, L'Harmattan, 2013 ; Yves Laneuville, « Ma vie au Chili et les conséquences du coup d'État », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 31, n^{os} 1-2, été-automne 2023, p. 85-91 ; Richard Avery, « Roger Poirier », *Portraits d'oblats*, 1996, 25:40, <https://www.youtube.com/watch?v=xI2s9e3Sgnw> ; Claude Lacaille, *Affronter la Bête: 40 ans en mission au Québec*, Montréal, Carte blanche, 2023, p. 24-25.

31. Denis Pelletier et Jean-Louis Schlegel (dir.), *op. cit.*, p. 17-75.

32. Hugues Théorêt, *La Peur rouge. Histoire de l'anticommunisme au Québec, 1917-1960*, Québec, Septentrion, 2020 ; Andrée Lévesque, *Virage à gauche interdit. Les communistes, les socialistes et leurs ennemis au Québec 1929-1939*, Montréal, Boréal, 1984.

33. Gregory Baum, *Catholics and Canadian Socialism: Political Thought in the Thirties and Forties*, Toronto, J. Lorimer, 1980 ; Fernand Foisy, Michel Chartrand : *les voies d'un homme de parole*, Montréal, Lanctôt, 1999, p. 173-183 ; Éric Leroux, « Verville, Alphonse », *Dictionnaire biographique du Canada, vol. XV (1921-1930)*, http://www.biographi.ca/fr/bio/verville_alphonse_15F.html.

34. Voir, entre autres : Lucia Ferretti, *Entre voisins. La société paroissiale en milieu urbain : Saint-Pierre-Apôtre de Montréal, 1848-1930*, Montréal, Boréal, 1992.

de dépêcher des prêtres-ouvriers dans des faubourgs populaires en proie à une déchristianisation rapide.

Une pastorale ouvrière novatrice se déploie cependant dans le Québec des années 1940 et 1950, comme l'attestent les travaux de Louise Bienvenue, de Jean-Pierre Collin, de Michael Gauvreau et de Lucie Piché sur l'Action catholique ouvrière³⁵. Soulignons aussi l'engagement de syndicats (la CTCC), de périodiques (la revue *Relations*) et aussi de cercles d'études catholiques (la Commission sacerdotale d'études sociales) dans diverses luttes sociales et ouvrières³⁶, préparant le terrain aux reconfigurations politiques et socioreligieuses du Québec postduplessiste.

PRÊTRES-OUVRIERS ENTRE VATICAN II ET RÉVOLUTION TRANQUILLE : UNE NOUVELLE DONNE ?

Qualifiée de « plus grand événement religieux depuis la Révolution française » par le théologien Marie-Dominique Chenu, l'expérience des prêtres-ouvriers renaît de ses cendres en 1965, dans le sillage du Concile Vatican II, après que le pape Paul VI eut autorisé les membres du clergé à travailler dans les usines, rendant ainsi possible une relance de cette expérience. En 1976, il y avait 800 prêtres-ouvriers en France³⁷.

Le double contexte de la Révolution tranquille et du Concile Vatican II est éminemment favorable à un engouement renouvelé pour cette expérience dans la Belle Province. Au milieu des années 1960, toute une génération de prêtres, de religieux, de religieuses et de militants laïques a connu l'expérience des mouvements de l'Action catholique, de même que sa pédagogie et sa spiritualité du changement social. Loin d'être effrayés par les transformations impulsées par la Révolution tranquille et par le Concile, ces catholiques y voient plutôt l'*aboutissement* des idéaux qui étaient au cœur du projet de société promu par le personnalisme chrétien, la philosophie officieuse de l'Action catholique, c'est-à-dire une société sociale-démocrate mettant la

35. Louise Bienvenue, *Quand la jeunesse entre en scène. L'Action catholique avant la Révolution tranquille*, Montréal, Boréal, 2003 ; Jean-Pierre Collin, *La Ligue ouvrière catholique canadienne, 1938-1954*, Montréal, Boréal, 1996 ; Michael Gauvreau, *Les origines catholiques de la Révolution tranquille*, Montréal, Fides, 2008 ; Lucie Piché, *Femmes et changement social au Québec. L'apport de la Jeunesse ouvrière catholique féminine, 1931-1966*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2003.

36. Suzanne Clavette, *Les dessous d'Asbestos. Une lutte idéologique contre la participation des travailleurs*, Québec, Presse de l'Université Laval, 2005 ; Suzanne Clavette (dir.), *L'Affaire Silicose, par deux fondateurs de Relations*, Québec, Presse de l'Université Laval, 2006 ; Marc Comby (dir.), « Les cent ans de la CSN : éléments d'histoire », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 30, n° 2, été 2022 ; Christophe Gênois-Lefrançois, *De tissus, d'amiantes et de cuivre. L'Église catholique québécoise et trois grèves ouvrières : une analyse de la revue Relations*, Mémoire de maîtrise (sciences des religions), Université du Québec à Montréal, 2020.

37. Guillaume Cuchet, *loc. cit.*, p. 177 ; Tangi Cavalin et Nathalie Viet-Depaule, *op. cit.*

dignité de la personne humaine au cœur de ses priorités collectives et de ses politiques publiques. Ni l'effondrement de la religiosité traditionnelle, ni la chute des vocations presbytérales, ni les nombreux départs au sein des communautés religieuses, ni les indices d'un début de sécularisation des mœurs³⁸ ne semblent émousser leur spiritualité optimiste, anticonformiste, existentialiste, mais néanmoins inquiète, c'est-à-dire radicalement *insatisfaite*, au sens où l'entend le sociologue Jean-Philippe Warren :

Au conformisme, les jeunes existentialistes chrétiens de l'après-guerre opposaient la ligne du risque, au conformisme intellectuel l'aventure de l'esprit, à l'obéissance aux prêtres la sincérité religieuse, à la passivité le questionnement. Ils faisaient ainsi d'une rénovation intérieure l'invite d'une révolution sociale. [...] Les catholiques canadiens-français de l'après-guerre sont fermement convaincus que l'institution ecclésiale est prisonnière de structures étouffantes, aliénantes, réifiantes, et qu'il faut donc, pour retrouver la foi dans sa spontanéité et son authenticité, abattre les carcans qui l'enserrent, dût-on pour cela s'opposer à l'Église au nom même de l'authentique tradition chrétienne. Le portrait de l'Église canadienne brossé par les intellectuels engagés de l'après-guerre fait état d'un moralisme dogmatique, d'une religion de façade, d'une pratique confinant aux patenôtres du chapelet, et d'une subséquente mutilation de l'âme³⁹.

En quête d'idéal, de prophétisme et de refondation de la pensée chrétienne⁴⁰, cette génération de militants est animée par une foi incarnée et exigeante, de même que par un intransigeantisme antibourgeois⁴¹, condamnant avec sévérité les compromissions de leurs devanciers avec l'ordre social-libéral et capitaliste, de même qu'avec une Église qu'ils jugent embourgeoisée, cléricale et sclérosée⁴².

38. Colette Moreux, *Fin d'une religion ? Monographie d'une paroisse canadienne-française*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1969 ; E.-Martin Meunier et Sarah Wilkins-Laflamme, « Sécularisation, catholicisme et transformation du régime de religiosité au Québec. Étude comparative avec le catholicisme au Canada (1968-2007) », *Recherches sociographiques*, vol. 52, n° 3, 2011, p. 683-729 ; Gilles Labelle, « La Révolution tranquille interprétée à la lumière du "problème théologico-politique" », *Recherches sociographiques*, vol. 52, n° 3, 2011, p. 849-880.

39. Jean-Philippe Warren, « L'inquiétude des révolutionnaires tranquilles : bref essai d'analyse d'un sentiment », *Argument*, vol. 4, n° 2, 2002.

40. Fernand Dumont, *Pour la conversion de la pensée chrétienne*, Montréal, Éditions HMH, 1964 ; Jacques Grand'Maison, *Crise de prophétisme*, Montréal, Action catholique canadienne, 1965 ; Gregory Baum, *Vérité et pertinence : un regard sur la théologie catholique au Québec depuis la Révolution tranquille*, Montréal, Fides, 2014.

41. Émile Poulat, *Église contre bourgeoisie. Introduction au devenir au catholicisme actuel*, Paris, Casterman, 1977.

42. Le texte du jésuite Jacques Couture publié en novembre 1964 dans *Relations* est paradigmatique de ces critiques (nombreuses) de l'embourgeoisement de l'Église et de sa « coupure » des réalités vécues par la classe ouvrière. Fils de notable de la haute-ville de Québec, Couture a tâché de se « désembourgeoiser » en s'insérant en milieu populaire. Jacques Couture, « À quand l'« Église des pauvres » ? », *Relations*, vol. 287, 1964, p. 327-329.

Ces mutations en profondeur de la théologie et de la spiritualité catholiques vont de pair avec des transformations de l'ecclésiologie catholique dans la foulée de Vatican II. Cette ecclésiologie insiste désormais sur la notion de peuple de Dieu, de même que sur l'égalité et la coresponsabilité de tous les baptisés dans la mission d'évangélisation de l'Église, ce qui suppose une affirmation du rôle des laïcs, une critique du cléricalisme et, corollairement, une transformation du rôle des prêtres et des religieux et religieuses dans l'Église postconciliaire⁴³. Les communautés religieuses sont invitées à repenser la mission, la vocation et le charisme de leur institut religieux, en étant attentives aux signes des temps, c'est-à-dire la conjoncture sociale dans laquelle elles sont appelées à s'engager et parfois même à risquer leur vie⁴⁴. Un tel contexte est favorable à une revalorisation des prêtres-ouvriers, voire à une *radicalisation* et à une *politisation* de la vie religieuse, comme ce sera le cas pour l'ordre des Dominicains en France, lui-même étroitement associé à cette expérience pastorale⁴⁵.

Incarnation des espoirs suscités par le catholicisme issu de Vatican II au Québec, la revue dominicaine *Maintenant*⁴⁶ fait largement écho à l'expérience des prêtres-ouvriers. D'abord, à l'expérience française, en publiant en avril 1966 un long entretien avec le dominicain Jacques Loew, le tout premier prêtre-ouvrier de l'Hexagone⁴⁷ ; ensuite, avec Jacques Couture, prêtre-ouvrier et animateur social⁴⁸ ; enfin, en faisant écho aux intuitions prophétiques de Georges Briand, le supérieur canadien des Fils de la Charité et précurseur de l'expérience pastorale radicale que mèneront ses confrères à Pointe-Saint-Charles dans le Sud-Ouest de Montréal, décédé prématurément à l'âge de 55

-
43. Sanctionnée le 24 novembre 1964 par le pape Paul VI, la constitution dogmatique *Lumen gentium* du Concile Vatican II jette les bases de cette nouvelle ecclésiologie reconnaissant l'égalité de toutes les personnes baptisées dans l'Église et leur coresponsabilité dans l'évangélisation du monde moderne. À ce sujet, voir, entre autres Régis Moreau, *Guide de lecture des textes du concile Vatican II: Lumen Gentium 1964*, Paris, Artège, 2014 ; Théophile Twizelimana, « Le sacerdoce commun et la communion entre laïcs et pasteurs d'après *Lumen gentium* », *Nouvelle revue théologique*, vol. 133, n° 4, 2011, p. 568-583.
 44. Dominique Laperle et Philippe Roy-Lysencourt (dir.), « Le concile Vatican II à l'aune des constitutions des communautés religieuses: évolutions, innovations et réformes », *Études d'histoire religieuse*, vol. 89, n°s 1-2, 2023.
 45. Yann Raison du Cleuziou, *De la contemplation à la contestation. La politisation des Dominicains de la province de France (années 1940-1970)*, Paris, Belin, 2016 ; François Leprieux, *Quand Rome condamne. Dominicains et prêtres-ouvriers*, Paris, Cerf, 1989.
 46. Martin Roy, *Une réforme dans la fidélité. La revue Maintenant (1962-1974) et la « mise à jour » du catholicisme québécois*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2012.
 47. [Maintenant], « Une heure avec Jacques Loew », *Maintenant*, n° 52, avril 1966, p. 126-130. L'article n'est pas signé. On peut cependant faire l'hypothèse que cet entretien a été mené par le père Vincent Harvey, prêtre dominicain et rédacteur en chef de la revue.
 48. Jacques Couture, « Prêtre ouvrier en colère », *Maintenant*, n° 50, février 1966, p. 42-43.

ans⁴⁹. Les collaborateurs de la revue *Maintenant* critiquent d'ailleurs le « carcan étouffant » de la définition traditionnelle de la prêtrise, jugée embourgeoisée et aliénante, plaidant en faveur de son éclatement, afin de rendre possibles des innovations pastorales comme celle des prêtres-ouvriers⁵⁰.

Cette valorisation de l'expérience des prêtres-ouvriers s'accompagne aussi d'une ouverture au socialisme, à l'analyse marxiste et à la lutte des classes dans les pages de *Maintenant*. Les rédacteurs y adoptent une attitude de dialogue avec les athées et aussi de critique constructive du matérialisme historique, comme les y invite le pape Paul VI dans la foulée de Vatican II⁵¹, et dans le prolongement des engagements de longue haleine de leurs confrères français sur ce terrain, tout comme sur celui du tiers-mondisme catholique, à travers l'association Économie et Humanisme⁵². Ce faisant, ils s'ouvrent aux perspectives révolutionnaires, comme le fait Pierre Saucier dans l'édition d'avril 1965 de cette revue dominicaine:

Ce sera en travaillant aux côtés de ses Câmarades, des autres citoyens dans les structures de la société profane que le chrétien fera progresser la révolution et l'avènement de la justice sociale. Dans ce contexte, le chrétien refuse la tranquillité, l'évasion, la prudence quiète synonyme de juste-milieu frileux, la sécurité. C'est un homme debout, un risque-tout, un « contestant », en un mot un perpétuel résistant. [...] Ainsi dans l'ordre temporel, le chrétien fait véritablement la Révolution. Il ne se contente pas d'être un simple réformiste. Il combat l'aliénation sociale et n'accepte pas l'exploitation de l'homme par l'homme. Parce qu'il repousse la lutte hargneuse des classes, son action demeure fraternelle, ce qui ne l'empêche pas d'épouser tout de même les justes revendications du prolétariat et de s'identifier comme les prêtres-ouvriers aux damnés de la terre⁵³.

Cette ouverture au marxisme sera bientôt suivie par plusieurs autres revues catholiques (*Relations* et *Vie ouvrière*, notamment), dans la foulée de

49. Louis Racine, « Qui a connu Georges Briand ? », *Maintenant*, n° 71, novembre 1967, p. 364 ; Manon Cousin, *op. cit.* ; Frédéric Barriault, « Prêtres ouvriers », *loc. cit.*

50. Paul Doucet, « Le prêtre et l'ouvrier », *Maintenant*, vol. 19-20, juillet 1963, p. 228-229 ; Jean-Paul Audet, « Les "vocations". Du carcan des états de vie... à une théologie du service », *Maintenant*, n° 52, avril 1966, p. 122-125 ; Louis Evelyn, « J'ai longtemps été un prêtre païen », *Maintenant*, n° 86, mai 1969, p. 137-139.

51. Pierre-André Liégé, « Athéisme, tentation et réveil des chrétiens », *Maintenant*, nos 31-32, juillet 1964, p. 221-223 ; Pierre Saucier, « Tensions dans la foi », *Maintenant*, nos 31-32, juillet 1964, p. 223-224 ; Paul Doucet, « Les horizons des sans Dieu », *Maintenant*, n° 50, février 1966, p. 37-41 ; Pierre Saucier et Vincent Harvey, « Le socialisme essentiel », *Maintenant*, n° 71, novembre 1967, p. 330-332 ; Pierre Saucier et Yves Gosselin, « Pour une université renouée », *Maintenant*, n° 80, octobre 1968, p. 227-229 ; Gregory Baum, « Théologie de la libération et marxisme », *Revue internationale d'action communautaire*, vol. 17, n° 57, 1987, p. 135-141.

52. Denis Pelletier, *Économie et humanisme. De l'utopie communautaire au combat pour le tiers-monde (1941-1966)*, Paris, Cerf, 1996.

53. Pierre Saucier, « Chrétien et révolutionnaire », *Maintenant*, n° 40, avril 1965, p. 116.

la révolution cubaine, de la Conférence de Medellín, de la Conférence des évêques catholiques d'Amérique latine⁵⁴, de la publication de la *Théologie de la libération* de Gustavo Gutiérrez⁵⁵ et de l'élection de Salvador Allende au Chili⁵⁶.

LE SUD-OUEST DE MONTRÉAL COMME LIEU D'INSERTION DES PRÊTRES-OUVRIERS

À partir de 1965, un grand nombre de prêtres séculiers et de religieux québécois issus de diverses communautés demandent à leurs supérieurs ecclésiastiques de s'établir en milieu ouvrier pour y vivre une expérience d'incarnation radicale de l'évangile. Le numéro d'août 1967 de la revue oblate *Prêtres et laïcs* est éloquent à ce propos. On peut notamment y lire les réflexions d'Ugo Benfante, fils de la Charité, alors jeune vicaire dans la paroisse Saint-Jean-Évangéliste de Pointe-Saint-Charles⁵⁷.

Le Sud-Ouest de Montréal semble avoir été au cœur de ces innovations pastorales, possiblement en raison de sa pauvreté structurelle, aggravée par la désindustrialisation de cette partie de la ville⁵⁸. C'est dans ce contexte que le jésuite Jacques Couture s'installe dans Saint-Henri pour vivre plus pleinement la pauvreté évangélique et la fraternité avec les exclus qu'il appelait de tous ses vœux trois ans plus tôt dans un article paru dans la revue *Relations* et

54. Gilles Routhier, « 1968: l'été de l'Amérique latine. L'Écho de Medellín au Québec », *Fronteiras. Revista de Teologia da UNICAP*, vol. 1, n° 2, 2018, p. 278-316.

55. Il y a d'ailleurs une genèse toute québécoise à cet ouvrage. En 1967, en marge de l'Exposition universelle de Montréal, le théologien péruvien est professeur invité à la Faculté de théologie de l'Université de Montréal, où il donne un cours sur « L'Église et la pauvreté ». Il en profite alors pour « structurer [s]es idées, et surtout, [pour] revenir sur la signification biblique de la pauvreté ». « Je l'ai souvent répété: c'est ici [Montréal] qu'a vraiment commencé ce qu'un an après on a commencé à appeler la théologie de la libération », disait-il en 1993 au journal *Le Devoir*. Voir Stéphane Baillargeon, « Le théologien engagé. Un autre regard sur la foi à la lumière de positions socio-politiques », *Le Devoir*, 29 novembre 1993, p. B1.

56. Claude Lacaille, *op. cit.* ; Yves Carrier, *Théologie pratique de libération au Chili de Salvador Allende. Une expérience d'insertion en milieu ouvrier*, Paris, L'Harmattan, 2013 ; José Del Pozo et Geneviève Dorais (dir.), « Québec-Chili, 1973-2023: mémoire d'un coup d'État et d'une expérience de solidarité », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 31, n°s 1-2, été-automne 2023 ; Marc-Edmond Lamarre, *Repenser la foi, faire la révolution québécoise: regard sur les rencontres entre l'Amérique latine et le parcours politico-théologique du réseau des politisés chrétiens (1972-1982)*, Mémoire de maîtrise (histoire), Université du Québec à Montréal, 2021 ; *idem*, « L'Église québécoise en mission: la polarisation des discours jésuites et oblats autour de la violence révolutionnaire (1959-1970) », *Histoire, Idées, Sociétés*, mai 2018, <https://revuehis.uqam.ca/non-classe/leglise-quebecoise-en-mission-la-polarisation-des-discours-jesuites-et-oblats-autour-de-la-violence-revolutionnaire-1959-1970>.

57. Ugo Benfante, « La résidence en quartier du vicaire de paroisse », *Prêtres et laïcs*, vol. 17, 1967, p. 319-326.

58. Steven High, *Deindustrializing Montreal. Entangled Histories of Race, Residence, and Class*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 2022.

plaidant en faveur d'une Église des pauvres. Il y découvre une culture de la solidarité qui le transforme intérieurement, lui le fils de notable de la haute-ville de Québec:

Ce qui caractérise le milieu, dit-il, c'est la grande solidarité de vie qui les unit tous. La précarité de leurs revenus et l'espèce de « mise à part » de la société rend cette solidarité indispensable. Entrer dans ce courant vital de solidarité est absolument important. Pour ce faire, j'ai voulu volontairement et sincèrement me mettre en « situation de précarité », dans un état tel qu'ils sentent vraiment que j'avais besoin d'eux⁵⁹.

Cette solidarité passe notamment par les repas lui ayant été offerts de bon cœur par ses voisins ouvriers, lorsque son modeste salaire ne lui permettait pas de manger à sa faim, ou encore par les repas partagés avec ceux-ci en retour, lorsque les victuailles étaient plus abondantes. Le pain rompu et les moments partagés avec convivialité avec ses amis ouvriers donnent une dimension eucharistique à ces repas et à cette solidarité empreinte de gratuité.

Partageant le quotidien de ceux qu'il devait évangéliser, il vit auprès de ces ouvriers des relations humaines empreintes de vérité et de fraternité évangéliques, ce qui inverse l'ordre des choses, comme si c'était *lui* qui avait été évangélisé par ses ouailles. Exerçant son ministère à Saint-Henri, le jésuite travaille à mi-temps à titre d'animateur social au sein du Groupement Familial Ouvrier, dont la pédagogie s'inspire de celle du voir-juger-agir: « organiser des rencontres avec les gens, étudier les problèmes du milieu, unir les différentes catégories sociales, exercer des pressions, maintenir une série d'activités selon la même orientation⁶⁰. » À cette fin, il cofonde et coanime le Groupe de réflexion et d'information politique (GRIP) avec des citoyens du quartier, lequel publie le journal *L'Opinion ouvrière* dont il est le rédacteur principal. D'abord confiné à Saint-Henri, son engagement s'élargit bientôt à l'échelle du Sud-Ouest au sein de divers comités de citoyens et, enfin, à celle de la ville de Montréal où il contribue à la fondation du Rassemblement des citoyens de Montréal (RCM), parti municipal de gauche opposé à la gouvernance autoritaire et « mégalomane » du maire Jean Drapeau, dont il sera le candidat (défait). Il fait ensuite le saut en politique provinciale, comme candidat, puis député péquiste de Saint-Henri, avant d'être nommé ministre du Travail, puis de l'Immigration au sein du gouvernement de René Lévesque⁶¹.

Il n'est d'ailleurs pas le seul jésuite à faire ce choix: son confrère Rosaire Tremblay s'installe lui aussi à Saint-Henri. Mort précocement d'un cancer

59. Jacques Couture, « À quand l'« Église des pauvres » ? », *Relations*, vol. 287, 1964, p. 327-329 ; *idem*, « Trois ans de vie en quartier », *Prêtres et laïcs*, vol. 17, n° 7, 1967, p. 329.

60. Martin Croteau, *op. cit.*, p. 46.

61. Martin Croteau, *op. cit.*

à l'âge de 41 ans, il travaille en usine, fait de l'accompagnement spirituel en milieu ouvrier, milite auprès des Politisés chrétiens où il côtoie notamment la religieuse auxiliairice Christiane Sibillotte, elle aussi engagée dans le Sud-Ouest de Montréal, à la pharmacie communautaire de Pointe-Saint-Charles⁶².

LES FILS DE LA CHARITÉ : DES « ENFANTS » DU REFUS GLOBAL ET DU CONCILE VATICAN II

Les Fils de la Charité arrivent à Pointe-Saint-Charles dans le milieu des années 1950. Ils exercent leur ministère dans la paroisse Saint-Jean-L'Évangéliste, dont le père Georges Briand devient le curé en 1965 et où les Fils déploient une pastorale faisant la jonction entre action sociale et renouveau liturgique, « deux tâches qui peuvent sembler distinctes mais qui, en fait, sont profondément liées », lit-on dans l'édition du 19 juin 1965 de *L'Hebdo-Revue*⁶³.

Profondément engagés dans la pastorale ouvrière et pour la justice sociale, les Fils de la Charité sont aussi de dignes émules du Concile sur le plan liturgique et pastoral. Animant la vie pastorale en l'église paroissiale Saint-Jean-l'Évangéliste, ils font de celle-ci un « laboratoire » de l'ecclésiologie et de l'esthétique de Vatican II. Rénové en 1964, le chœur de cette église détonne par son style épuré et dépouillé. Il est également décoré des sculptures ô combien modernes de Charles Daudelin, un proche de Borduas et des automatistes, sans toutefois avoir été l'un des signataires du manifeste du *Refus global*⁶⁴. L'aménagement du chœur est fait de manière à réduire la distance entre les célébrants et l'assemblée, afin d'incarner la notion de peuple de Dieu promue par le Concile et de proposer une vision renouvelée – plus fraternelle et communautaire – de l'eucharistie. Ces aménagements donnent à voir un nouveau type de prêtre et une Église renouvelée, de même qu'un évangile pleinement incarné, enraciné dans la culture populaire et ouvrière. Cette inculturation passera notamment par les revues *Prêtres et laïcs* (1967-1973) et *Vie ouvrière* (1974-1990) dont les Fils sont des collaborateurs assidus, par le Centre de pastorale en milieu ouvrier (CPMO), dont leur confrère Claude Lefebvre est l'un des fondateurs et premiers animateurs, et par leur intégration pleinement aboutie à la vie ouvrière et populaire du quartier.

62. Ugo Benfante, « Rosaire Tremblay, travailleur et prêtre », *Dossier de Vie ouvrière*, n° 128, 1978, p. 489-491 ; Raymond Bourgeault, « Passage à gauche », *Relations*, n° 437, 1978, p. 148-150 ; Christiane Sibillotte, « En quête d'une spiritualité ouvrière », *Relations*, n° 437, 1978, p. 152-153.

63. [Hebdo-Revue], « Fils de la Charité : Ces missionnaires des paroisses difficiles », *Hebdo-Revue*, 19 juin 1965, p. 1.

64. Manon Cousin, *op. cit.* ; Michel Champagne, « Daudelin, Charles », *L'Encyclopédie canadienne*, 4 mars 2015, <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/daudelin-charles>.

L'action pastorale des Fils porte d'ailleurs l'empreinte de l'ecclésiologie du peuple de Dieu: promoteurs de l'égalité des baptisés et de la coresponsabilité entre clercs et laïcs dans l'accomplissement de la mission d'évangélisation, ils donnent une place de choix aux laïcs dans la vie de la paroisse, tout comme dans celle des organismes communautaires qui se mettent en place dans le quartier. Nous y reviendrons.

L'INFLUENCE DE LA THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION ET DE LA PÉDAGOGIE DES OPPRIMÉS

L'arrivée des Fils de la Charité à Pointe-Saint-Charles coïncide avec l'élaboration progressive du tiers-mondisme catholique et de l'option préférentielle pour les pauvres en Amérique latine, de même qu'avec l'internationalisation et la radicalisation des luttes ouvrières, à l'heure des grandes grèves et du marxisme-léninisme⁶⁵. Les Fils sont partie prenante de ce désir de transformation des structures sociales aliénantes qui maintiennent les ouvriers dans la pauvreté et l'indignité. Refusant de se cantonner à une vision purement spirituelle de la foi chrétienne et du sacerdoce, ils s'engagent ouvertement dans les luttes politiques locales et la recherche d'alternatives au capitalisme.

Solidaires des luttes populaires, ils contribuent, avec d'autres, à la création de comités de locataires dans Pointe-Saint-Charles. Cette logique de concertation et d'accroissement du pouvoir d'agir des milieux populaires amène les Fils à soutenir les luttes des résidents du quartier qui se dotent d'espaces de délibération et de conscientisation, et de leviers de développement collectifs tels que la création de la Clinique communautaire, de la Pharmacie communautaire, du Carrefour d'éducation populaire, de la Clinique juridique communautaire, dont ils ont été éminemment solidaires: c'est dans leur ancien presbytère que s'installera d'abord la clinique et c'est par l'intermédiaire des Fils que le carrefour a pu s'installer dans un bâtiment désaffecté appartenant à la Commission des écoles catholiques de Montréal. Tant à la paroisse Saint-Jean-L'Évangéliste que dans ces divers organismes communautaires, on observe une même pédagogie, une même vision du monde: démocratiser les savoirs et le pouvoir, donner la première place aux laïques, aux exclus et aux sans-voix, accroître la participation et l'intégration de ces derniers aux instances décisionnelles des organismes communautaires,

65. Pierre Beudet, «La radicalisation des mouvements sociaux dans les années 1970», *Bulletin d'histoire politique*, vol. 19, n° 2, automne 2010, p. 97-117 ; Jean-Philippe Warren, *Ils voulaient changer le monde. Le militantisme marxiste-léniniste au Québec*, Montréal, VLB éditeur, 2007.

et s'attaquer collectivement aux structures d'oppression qui les maintiennent dans la sujétion et l'aliénation⁶⁶.

Cette participation des laïques à l'activité missionnaire passe aussi par le développement d'une culture de la synodalité et de la coresponsabilité, dans laquelle les chrétiens de la base sont consultés et mobilisés de manière assidue, et ce, tant à petite échelle, au sein du conseil de pastorale de la paroisse, qu'à plus vaste échelle, à l'occasion du congrès paroissial organisé en 1969 et qui a accru la place de la justice sociale dans l'action collective de la communauté chrétienne de Saint-Jean-L'Évangéliste. L'attention aux chômeurs et aux personnes assistées sociales émerge d'ailleurs des travaux de ce congrès et teinte les priorités pastorales de la paroisse: «On tente de se sensibiliser aux plus pauvres qu'on ne retrouve plus dans nos assemblées dominicales et qui pourtant devraient en occuper les premières places», note Claude Julien en 1973⁶⁷.

Les mouvements d'Action catholique sont au cœur de la pastorale d'ensemble des Fils de la Charité. Ugo Benfante noue des liens durables avec ces mouvements dès les premières années de son ministère dans les paroisses montérégiennes animées par les Fils. Aumônier de la Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC) et du Mouvement des travailleurs chrétiens (MTC) dès 1961, il cosigne deux ans plus tard un ouvrage de spiritualité à l'intention des laïques engagés dans l'action sociale. Dans un article qu'il rédige en août 1967 pour la revue *Prêtres et laïcs* alors qu'il est vicaire à Pointe-Saint-Charles, Ugo Benfante juge essentiel que le «prêtre appelé à résider en quartier [ouvrier] ait une certaine expérience en Action catholique (J.O.C.—M.T.C.). Ainsi, il pourra réviser continuellement, avec les laïcs, sa manière d'être avec les gens parmi lesquels il vit⁶⁸». Rempart au cléricalisme, l'Action catholique permet une collaboration fraternelle entre clercs et laïcs, de même qu'une

66. Manon Cousin, *op. cit.*; Anne Plourde, «Démocratisation des institutions et des pratiques en santé. L'exemple historique des cliniques populaires», *Nouvelles pratiques sociales*, vol. 20, n° 1, 2013, p. 231-256; Jocelyne Bernier et Karine Triollet, «Luttes populaires à Pointe-Saint-Charles: résistance et résilience», *Nouveaux Cahiers du socialisme*, vol. 20, automne 2018, p. 119-227; Colette Lambert-Masson, «La pharmacie populaire à Pointe-St-Charles», *Santé mentale au Québec*, vol. 3, n° 2, 1978, p. 73-78; Stéphane Proulx, «Aide juridique: la lutte pour un accès public à la justice pour toutes et tous», *Nouveaux Cahiers du socialisme*, n° 16, 2016, p. 143-153; Serge Wagner et Micheline Laperrière, «L'alphabétisation à Pointe-Saint-Charles», *Revue internationale d'action communautaire*, vol. 43, n° 3, 1980, p. 127-143.

67. Claude Julien, «Prêtres, connaissons-nous la vie des jeunes travailleurs?», *Prêtres et laïcs*, vol. 20, 1970, p. 128-130; Paul-Émile Pelletier, «Une paroisse en congrès de pastorale», *Prêtres et laïcs*, vol. 20, 1970, p. 168-180; Claude Julien, «Huit ans d'histoire d'Église à la Pointe-Saint-Charles», *Prêtres et laïcs*, vol. 23, 1973, p. 626-634.

68. Ugo Benfante, «La résidence en quartier du vicaire de paroisse», *Prêtres et laïcs*, vol. 17, 1967, p. 323.

intégration mieux aboutie du prêtre à la culture populaire des milieux ouvriers. En 1973, ajoute Claude Julien, la paroisse Saint-Jean-L'Évangéliste de Pointe-Saint-Charles comptait plusieurs équipes du MTC, lesquelles ont eu des « effets transformants » sur le milieu social et paroissial, si bien que les frontières entre la paroisse et la communauté, entre le parvis et la place publique sont devenues floues, la nef et le sous-sol d'église accueillant en leur sein les nombreux comités de citoyens qui surgissent à cette époque d'effervescence sociopolitique. Cette collaboration a d'ailleurs bousculé certains paroissiens, qui se sont sentis envahis par la « forte vague d'animation sociale [qui] déferle sur le quartier⁶⁹ ».

Dans son documentaire, Manon Cousin donne la parole à Thérèse Dionne, une native de Pointe-Saint-Charles qui devient tour à tour administratrice de la Clinique communautaire, puis travailleuse communautaire, à son plus grand étonnement, complexée qu'elle était de son faible niveau de scolarité. Or, tout cela est à l'image des intuitions qui animent les Fils et les organismes communautaires de la Pointe. Un pas de plus est franchi lorsque les Fils soutiennent une démarche citoyenne visant à faire élire des travailleurs et des chômeurs au Conseil d'administration de la caisse populaire de Pointe-Saint-Charles, accusée d'être au service de l'élite sociale du quartier, ce qui provoque des remous jusqu'à l'archevêché de Montréal. En 1974, l'archevêque Paul Grégoire profite d'une réorganisation des unités pastorales du diocèse pour évincer les turbulents Fils de la Charité de leur fief paroissial de Saint-Jean-L'Évangéliste, après que ceux-ci ont menacé de démissionner en bloc si l'archevêque ne leur donnait pas les coudées franches dans le déploiement de leur projet pastoral novateur. Refusant de se plier à cet ultimatum, M^{gr} Grégoire accepte la démission des Fils comme pasteurs de la paroisse Saint-Jean-L'Évangéliste. Les Fils reconnaissent aujourd'hui qu'il s'agissait là d'une erreur stratégique de leur part. C'est la fin d'une époque et d'une aventure pastorale hors norme: ils sont dispersés dans diverses paroisses de la métropole, brisant la puissante dynamique spirituelle et communautaire qu'ils avaient contribué à faire émerger, avec d'autres et pour les autres.

Tourné une quarantaine d'années après les faits, le documentaire *Les Fils* donne notamment la parole à Ugo Benfante, le premier des siens à être devenu prêtre-ouvrier. Ce dernier y jette un regard lucide sur les *limites* de l'insertion des Fils en milieu populaire: en dépit de la sincérité de ses engagements ouvriers, il reconnaît les privilèges implicites dont ses confrères

69. Guy Bélanger et al., *La prière des laïcs*, Montréal, L'Action catholique canadienne, 1963 ; [Rédaction], « L'Action catholique canadienne lance deux livres de spiritualité », *Le Devoir*, 21 juin 1963, p. 3 ; Ugo Benfante, *loc. cit.* ; Claude Julien, « Huit ans d'histoire... », *loc. cit.*, p. 629. À propos de l'animation sociale, voir Jacques Grand'Maison, « Dynamismes culturels et politiques d'animation », *Maintenant*, n° 71, novembre 1967, p. 356-361.

et lui-même étaient porteurs. Lorsqu'ils travaillent en usine, ils sont traités différemment de leurs Côtamarades ouvriers, du simple fait qu'ils sont et demeurent des prêtres, note Benfante. Les patrons ne les engueulent jamais, et ils ne font jamais la file où qu'ils aillent, admet-il⁷⁰. Pours produits de ces filières de l'élite que sont les collèges classiques, les prêtres-ouvriers sont porteurs des *habitus*, du capital culturel et du style de vie des esprits *distingués*, au sens bourdieusien du terme. Prêtres-ouvriers et militants de gauche, les Fils demeurent néanmoins animés par une tenace sensation d'altérité, d'être étrangers au monde ouvrier, même lorsqu'ils sont de modeste extraction, et même lorsqu'ils y sont bien intégrés.

Il en résulte une espèce d'écartèlement pour ces hommes qui appartiennent à deux mondes: celui d'une Église-institution restée largement bourgeoise et celui des ouvriers dont ils sont proches, sans jamais être pleinement l'un des leurs. Proches des gens ordinaires et de leurs luttes, ils demeurent partie prenante d'une Église à la fois peuple de Dieu et structure hiérarchique à laquelle ils sont liés par une fidélité critique et avec laquelle ils auront très souvent maille à partir.

CONCLUSION

Effort de déblayage historiographique, cette note de recherche s'inscrit dans la foulée du travail de vulgarisation et de synthèse que nous avons mené dans le cadre du projet «Mémoire du christianisme social au Québec» et du balado «Voix-es du christianisme social⁷¹». Elle s'inscrit aussi dans le prolongement de nos recherches doctorales en cours sur la trajectoire intellectuelle, spirituelle et politique du jésuite Jacques Couture.

Phénomène socioreligieux important, l'expérience des prêtres-ouvriers gagnerait à être mieux étudiée. Nullement réductible au seul cas des Fils de la Charité, cette expérience s'est déployée dans plusieurs quartiers montréalais, de même qu'à Québec, à travers les engagements du capucin Benoît Fortin au Hilton de Québec et dans plusieurs luttes sociales et syndicales dans la région de la Capitale nationale. Le cas des Capucins présente d'ailleurs plusieurs analogies avec celui des Fils: on y observe une même conjonction entre travail salarié, engagement syndical, luttes urbaines et collaboration avec les mouvements de l'Action catholique, dans une optique de transformation sociale, adossée à une démocratisation des rapports de pouvoir entre clercs

70. Manon Cousin, *op. cit.*

71. Catherine Foisy, «Site Internet "Mémoire du christianisme social au Québec": mcsq.ca», *Bulletin d'histoire politique*, vol. 30, n° 1, printemps 2022, p. 171-174; Centre justice et foi, *Nos balados*, Série «Voix-es du christianisme social», 2022-2023, <https://cjf.qc.ca/balados/voix-es-du-christianisme-social/>.

et laïques⁷². À Montréal même, cette expérience n'a pas été circonscrite au Sud-Ouest de la métropole, ni uniquement été l'œuvre de communautés religieuses masculines. Le dossier d'août 1967 de la revue *Prêtres et laïcs* donne un aperçu des expériences d'insertion de clercs en milieu ouvrier, dont un nombre important de prêtres séculiers. Les Fils de la Charité n'ont pas cantonné leurs engagements sociaux et ouvriers au seul Sud-Ouest de Montréal: ils ont aussi été présents dans Villeray, la Petite-Patrie et Hochelaga-Maisonneuve⁷³, sans oublier l'engagement de communautés religieuses féminines dans ce genre d'apostolat: les Petites sœurs de l'Assomption, par exemple, ou encore les Petites Sœurs de Jésus⁷⁴. Peut-être s'agit-il là de la pointe de l'iceberg.

La fondation du Centre de pastorale en milieu ouvrier à Montréal (1970) et du Carrefour de pastorale en milieu ouvrier à Québec (1975) est l'un des indices de ce renouvellement de la pastorale ouvrière au Québec dans l'après-Concile, tout comme du désir de mieux outiller les prêtres, religieuses et laïques engagés en usine et dans diverses luttes de transformation sociale. L'histoire de la Mission ouvrière reste encore à écrire au Québec. Entièrement numérisées par la BANQ, des revues comme *Prêtres et laïcs* (1967-1973) et *Vie ouvrière* (1973-1997) sont une porte d'entrée essentielle pour s'y introduire. Les archives des diocèses de Montréal et de Québec, tout comme celles des communautés religieuses engagées dans ce genre d'apostolat (Fils de la Charité, Oblats de Marie-Immaculée, Capucins, Petites Sœurs de Jésus, etc.) gagneraient à être explorées. Celles des mouvements de l'Action catholique ouvrière (Jeunesse ouvrière catholique, Mouvement des travailleurs chrétiens) pourraient aussi s'avérer pertinentes. Des entretiens avec des militantes et militants de ces mouvements, de même qu'avec d'anciens prêtres-ouvriers, pourraient enrichir ce corpus.

72. À ce sujet, voir, entre autres: Claude Auger, *L'aventure fraternelle des capucins à Hull 1967-2014. Annoncer l'Évangile autrement*, Lac-Bouchette, Ermitage Saint-Antoine de Lac-Bouchette, 2016; Claude Auger, *L'aventure fraternelle des capucins au Faubourg Saint-Jean-Baptiste de Québec (1971-1988). Un christianisme social tout terrain*, Québec, CAPMO, 2024.

73. Paul-Émile Charland (dir.), *Prêtres et laïcs*, vol. 17, 1967; Lorenzo Lortie, *Telle une semence. L'évangile en plein monde*, Montréal, Fides, 1994.

74. Le cas de sœur Marie-Paule Lebrun, ouvrière à l'usine de jouets Coleco, est un bon exemple. L'abbé Jacques Grenier, prêtre des Missions étrangères, se souvient avoir côtoyé sœur Claude Gronier, une religieuse de la communauté des Petites Sœurs de Jésus, alors qu'il travaillait dans une usine de conserves dans le Centre-Sud de Montréal, dans les années 1970. Voir Jules Richer, «Guy Cousin, un "prêtre aux mains sales"», *La Presse*, 10 mai 1986, p. 11; Arthur Cole Arnal, «Radical Catholic Women in Modern Quebec: The Example of the Worker-Nuns», *Consensus*, vol. 20, n° 2, 1994, p. 57-79.

Reflet d'une Église catholique en pleine recomposition dans la foulée de la Révolution tranquille et du Concile Vatican II, les prêtres-ouvriers sont l'une des composantes de la radicalisation des mouvements sociaux et du christianisme social au Québec dans les années 1960 et 1970⁷⁵.

75. Gérard Doré, « L'organisation communautaire et l'exclusion politique des classes populaires », *Service social*, vol. 40, n° 3, 1991, p. 82-103 ; Pierre Beaudet, *loc. cit.* ; Gisèle Ampleman, Gérard Doré, Lorraine Gaudreault, Claude Larose, Louise Leboeuf et Denise Ventelou, *Pratiques de conscientisation. Expérience d'éducation populaire au Québec*, Montréal, Nouvelle Optique, 1983 ; Marc-Edmond Lamarre, *op. cit.*



Influence et rémanence du christianisme social dans l'action communautaire et les pratiques de conscientisation au Québec, depuis 1960¹

GÉRALD DORÉ

Organisateur communautaire,
Pasteur retraité de l'Église Unie du Canada
Sociologue retraité, Université Laval

RÉSUMÉ

À partir de données d'observation participante, de ressources documentaires et d'archives internes de groupes communautaires, il est ici question de l'influence du christianisme social sur l'émergence et le développement de l'action communautaire au Québec, à partir des années 1960. En lien avec la théologie de la libération, une attention particulière est portée à la place de la conscientisation comme modèle d'intervention donnant au christianisme social une pratique conforme à son éthique. Des pistes de réflexion sont ouvertes en conclusion sur la rémanence de cette influence dans l'action communautaire d'aujourd'hui.

Abstract: *See end of volume.*

MOTS-CLÉS

Action communautaire, christianisme social, animation sociale, organisation communautaire, conscientisation, théologie de la libération

-
1. Ce texte d'idées a été évalué par deux experts anonymes externes, que le Comité de rédaction tient à remercier.

Parmi les multiples changements survenus au Québec à compter des années 1960, on relève l'émergence d'une pratique sociale élargissant l'espace démocratique du côté de la participation de communautés vivant des problèmes sociaux à des actions collectives visant à les résoudre. C'est le champ social aujourd'hui reconnu comme celui de *l'action communautaire*. Comme pour le reste de ladite Révolution tranquille, il ne s'agit pas, cela va de soi, d'une génération spontanée. À l'origine de cette émergence, on repère l'action d'intervenantes et intervenants porteurs d'une conviction et d'une intention dont il sera question ici. À ses débuts, un terme choisi par eux pour désigner leur action a été celui d'*animation sociale*. Dans le contexte de la profession montante du travail social, sous l'influence de la terminologie anglo-américaine, l'expression *organisation communautaire* a prévalu. En bref, animation sociale et organisation communautaire ont trait à l'intervention, interne ou externe à la communauté, pour susciter sa participation. *Action communautaire*, pour sa part, renvoie à l'action de la communauté en tant que telle. Dans un développement ultérieur, l'adjectif *autonome* sera ajouté à *action communautaire* pour connoter un aspect clé du mode de gestion des associations résultant de cette intervention: «être dirigé par un conseil d'administration indépendant du réseau public».

De cette initiative du début des années 1960 a émergé un mouvement qui fait partie de la dynamique sociopolitique du Québec d'aujourd'hui. Notre propos n'est pas ici d'en retracer l'évolution dans son ensemble. Il s'agit plus modestement d'en retracer une des sources d'influence parmi les plus déterminantes à son origine. Il sera ici question du *christianisme social* à la source de l'action communautaire et des indices de sa rémanence dans le contexte actuel, où il est rare qu'on y fasse explicitement référence. Au cœur de cette influence, nous porterons une attention particulière à la *conscientisation*, en tant que modèle d'intervention qui a donné au christianisme social une pratique conforme à son éthique: une éthique d'option préférentielle pour les pauvres et les opprimés. Tout en étant portée par des chrétiennes et chrétiens et d'autres individus sans référence religieuse, la conscientisation a profondément marqué l'action communautaire de son empreinte, explicitement pendant une quarantaine d'années et éventuellement, de manière rémanente, jusqu'à aujourd'hui. Nous ouvrirons notre conclusion sur le repérage d'indices d'une persistance latente de l'influence du christianisme social dans la mouvance qui se définit aujourd'hui comme action communautaire autonome.

CHRISTIANISME SOCIAL : DU MOUVEMENT ORGANISÉ À LA LIBRE INSPIRATION ÉTHIQUE

Nous n'utilisons pas ici le terme de *christianisme social* pour référer exclusivement à un mouvement organisé qui en porte l'appellation. Quel qu'en ait

été le degré d'organisation, de tels mouvements ou courants culturels existent dans le christianisme depuis le XIX^e siècle. En milieu protestant, ils ont eu pour nom, entre autres, *Social Gospel/Évangile social* (États-Unis et Canada)², *socialisme religieux* (Allemagne et Suisse alémanique)³, et *socialisme chrétien* et *christianisme social* (France)⁴. Cette dernière appellation, qui tend à s'imposer aujourd'hui comme désignation d'une tendance générale, a en fait été créée, à la fin du XIX^e siècle⁵, pour désigner un mouvement particulier visant à «confronter la foi chrétienne avec son environnement social». Ce mouvement n'en prônait pas moins une audacieuse perspective d'ouverture, à une époque où les confessions chrétiennes tendaient manifestement au repli sur soi. «L'appellation “christianisme” social, et non pas “protestantisme” social [...] souligne l'idée selon laquelle si les rites et les dogmes séparent les chrétiens, les actions d'ordre social peuvent et doivent les rassembler [...] Le Christianisme social, c'est le combat pour le Royaume sur la Terre⁶.» Cette perspective se manifeste à la même époque dans la minorité anglo-protestante du Québec par la fondation, en tant qu'institutions se voulant non confessionnelles, de la Montreal City Mission et de la Saint Columba House, qui se donnent une vocation communautaire à la fois sociale, éducative et religieuse⁷.

En réalité, dans ce Québec très majoritairement franco-catholique, les initiatives sociales inspirées du christianisme à sa source évangélique se conformeront au clivage confessionnel pendant un bon trois quarts de siècle. Jusqu'à une époque récente, il y sera davantage question de *catholicisme social* que de *christianisme social*. Avec l'encyclique *Rerum novarum* du pape Léon XIII (Giacchino Pecci), en 1891, un courant social catholique déjà existant, ouvert

-
2. Serge Molla, «Social Gospel», dans Pierre Gisel (dir.), *Encyclopédie du protestantisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 1344-1345.
 3. Henry Mottu, «Socialisme religieux », dans Pierre Gisel (dir.), *op. cit.*, p. 1345.
 4. Jean Baubérot et Lucie Kaennel, «Christianisme social/socialisme chrétien», dans Pierre Gisel (dir.), *op. cit.*, p. 224-225.
 5. La *Revue du christianisme social* est créée en 1896. Elle deviendra *Parole et Société* en 1972, puis *Autres Temps*. Les cahiers du christianisme social dont la publication s'arrête au début des années 2000, en même temps que le mouvement lui-même. Une relance est enclenchée en 2010. Voir «Christianisme social », www.wikipedia.org et www.christianismesocial.org.
 6. Laurent Gagnebin, «Le Christianisme social», *Évangile et Liberté*, n° 197, 2006, p. 1. Dans l'enseignement de Jésus de Nazareth, le terme de «Royaume» ou le terme équivalent de «règne», assortis du déterminant «de Dieu», «du ciel» ou «des cieux», désigne le projet d'un monde de justice et de paix, où les relations entre les personnes sont empreintes d'altruisme et de compassion ; un monde déjà en gestation «sur la Terre», mais à advenir en plénitude par-delà la finitude humaine.
 7. *Montreal City Mission Since 1910*, Montréal, Montreal City Mission, 2020, p. 1. En 1926 est fondée dans le même courant de pensée la Saint Columba House à l'intention de la population anglophone à faible revenu du quartier de Pointe-Saint-Charles. Les deux organismes sont encore actifs aujourd'hui et font partie de l'Église Unie du Canada.

sur le changement social et non seulement sur la charité individuelle, s'était vu attribuer une marge de manœuvre qui lui avait été jusque-là largement contestée au sommet de l'institution. Avec l'encyclique *Quadragesimo anno* en 1931, dans la foulée de *Rerum novarum*, le pape Pie XI (Achille Ratti) instaurait l'Action catholique en tant que « participation des laïcs à l'apostolat hiérarchique ». Au Québec, c'est en outre le syndicalisme et le coopératisme catholiques – que nous n'abordons pas ici –, c'est principalement à travers les mouvements d'action catholique spécialisée⁸, tous encadrés par le clergé, que se marque alors l'empreinte de l'Église romaine sur le changement social. Au début des années 1960, alors que ce mode de christianisme social suit son cours⁹ tout en amorçant sa pente descendante, apparaît, avec l'*animation sociale*, une forme d'action communautaire dégagée de ce contrôle hiérarchique, y compris chez des gens d'Église (prêtres, religieux et religieuses) qui y participent. À ce moment, le christianisme social prend forme comme orientation générale d'une action collective inspirée de l'éthique évangélique, plutôt que comme adhésion spécifique à un associationnisme lié par un mandat institutionnel ecclésiastique. C'est bien ainsi que l'entendent généralement les chrétiens et chrétiennes qui s'y réfèrent aujourd'hui, y compris les catholiques sociaux ; à témoin, cette définition récente du Centre justice et foi, de fondation jésuite : « [...] enracinement dans le message évangélique et action pour la justice [...] en collaboration étroite, ouverte et confiante avec des personnes non croyantes, agnostiques ou rattachées à d'autres religions¹⁰. » C'est à la lumière de cette définition ouverte que nous aborderons ici la question de l'influence et de la rémanence du christianisme social dans des pratiques communautaires visant à susciter la participation de populations défavorisées, marginalisées ou discriminées à des actions collectives pour agir sur les problèmes sociaux qui les confrontent.

CADRE THÉORIQUE ET MÉTHODOLOGIE

À titre d'observateur participant, l'auteur peut ici témoigner que c'est à la marge des institutions, mais non en dehors d'elles, que la pratique d'animation

-
8. Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC), Jeunesse étudiante chrétienne (JEC), Jeunesse indépendante catholique (JIC), Jeunesse agricole catholique (JAC), Ligue ouvrière catholique (LOC) devenue Mouvement des travailleurs chrétiens (MTC).
 9. Dans un livre récent, trois couples et un prêtre séculier septuagénaires témoignent de l'empreinte de leur engagement dans l'Action catholique sur leur vie jusqu'à maintenant : Marie De Serres, Nicol Tremblay, Paul-Yvon Blanchette, Florence Paquet, Jean Picher, Francine Lacroix et Jean Dorval, *Foi chrétienne et engagement social. Solidarité et espérance à Québec*, sous la direction de Paul-Yvon Blanchette, avec introduction, présentations et postface de Paul Ouellet, Québec, Le promeneur des ondées, 2022.
 10. Centre Justice et foi, « Qu'est-ce que le christianisme social », <https://cjf.qc.ca/centre-justice-et-foi/quest-ce-que-le-christianisme-social/>.

des collectivités s'est construite et affirmée dans sa différence spécifique, parmi les autres pratiques sociales qui ont la communauté comme terrain d'application. Au terme du processus d'intervention qui la constitue, l'organisation communautaire ou animation sociale produit inévitablement de l'institution, comme nous le verrons ; mais si elle s'y résorbe, elle s'y perd. Le double mouvement de tension idéale et de conscience critique dans lequel incubent les solidarités nouvelles qu'elle engendre débouche, s'il dure, sur des réarrangements dans les institutions en place et, éventuellement, sur de nouveaux arrangements institutionnels. L'action communautaire qui en résulte tend ainsi à se disperser pour un moment dans les dédales institutionnels au seuil desquels la laisse le mouvement dont elle a été partie prenante. Elle ne peut se retrouver telle qu'en elle-même qu'à la condition de se réactiver vers la marge des nouvelles institutions où elle a abouti, là où l'attend son prochain rendez-vous avec le mouvement. C'est avec cette dialectique du mouvement et de l'institution en arrière-plan, et quelques explicitations au passage, qu'il sera ici question de l'émergence et de l'évolution de l'organisation communautaire/animation sociale dans le Québec francophone, dans son rapport aux convictions pour l'action que le christianisme social a induites en elle. Là se trouve notre objet et, en bref, le cadre théorique qui sous-tend notre lecture des données à notre portée¹¹.

Sur le plan de la méthode, nous interprétons des données collectées sur une longue période: observations participantes, ressources documentaires et archives internes de groupes communautaires, notamment celles des débuts de l'action communautaire et celles de la période d'activité du Collectif québécois de conscientisation (1977-2017). Sans prétendre citer toute la documentation existante, nous mettons en évidence des textes qui ont eu de l'influence en associant l'engagement communautaire aux sources chrétiennes. Nous rappellerons les noms et profils d'hommes et de femmes ayant laissé leur marque dans l'action communautaire, en se positionnant à la marge de leur appartenance institutionnelle chrétienne, au nom des idéaux profondément enfouis au cœur de celle-ci. Nous saluerons au passage l'apport d'organisations d'Église qui, en leur temps et jusqu'à récemment, souvent à contre-courant, ont donné forme en action aux convictions à la base du christianisme social.

11. Ce cadre théorique est librement inspiré des travaux du sociologue italien des mouvements sociaux Francesco Alberoni, notamment de ses ouvrages *Movimento e istituzione. Teoria generale*, Bologna, Il Mulino, 1981 et *Genesi*, Milano, Garzanti, 1989.

CHRISTIANISME SOCIAL, ORGANISATION COMMUNAUTAIRE ET ANIMATION SOCIALE

Sous le terme d'«organisation communautaire», qui peut paraître équivoque mais que l'usage a consacré, s'affirme en effet, dès le début des années 1960, une pratique spécifique en travail social, sur la marge où l'institution catholique, jusque-là quasi hégémonique au Québec, pousse la recherche de son renouvellement avant de devoir graduellement céder sa place à de nouveaux arrangements sociaux. Plusieurs repères historiographiques pourraient sans doute être invoqués pour marquer le début de ce processus dans le domaine qui nous occupe. Nous retiendrons pour notre part un rapport interne du Conseil des œuvres de Montréal, daté de novembre 1961, dans lequel le travailleur social Roger Prud'homme préconise l'implantation dans le quartier alors très défavorisé de Saint-Henri d'un conseil de quartier, c'est-à-dire une «association bénévole de citoyens et d'organisations d'un secteur donné qui vise à améliorer les conditions de vie de leur milieu et de faire en sorte que les besoins humains fondamentaux des citoyens puissent être satisfaits¹²».

Ce rapport marque le premier jalon de l'émergence d'une pratique différente de celle désignée jusque-là par le terme «organisation communautaire» dans les services sociaux. Jusque-là, en effet, et pour une brève période encore, «organisation communautaire» est un terme servant à nommer l'univers de contenu relatif à la gestion et au développement de ce qu'on appelle alors les «services de bien-être». L'expression renvoie au réseau privé confessionnel institué sous la gouverne de l'Église catholique, à compter des années 1930, sur le modèle anglo-protestant des *community chests* et *community councils*. Sa structure, lorsqu'elle est complète, comprend pour chaque diocèse une fédération d'œuvres qui recueille des fonds, un conseil d'œuvres qui coordonne des services et, enfin, des agences qui les dispensent. Après avoir été incorporées pour plusieurs d'entre elles sous la Loi des évêques catholiques romains, ces agences seront presque toutes constituées, à la veille de la réforme étatique de 1971, en organismes sans but lucratif, en vertu de la troisième partie de la Loi des compagnies. Leur assemblée générale et leur conseil d'administration sont formés de bénévoles, clercs, religieuses et laïcs, dans des proportions variables. Les services qu'elles offrent sont principalement des services individualisés à la famille et à l'enfance, de plus en plus fournis par des membres de la profession montante du travail social. En 1960, tout le Québec est quadrillé

12. Roger Prud'homme, *Rapport d'activités. Re : Projet-Conseil de quartier*, Montréal, Conseil des œuvres, 1961, p. 3.

par ce réseau qui, malgré son caractère privé et confessionnel, dépend des fonds publics pour au moins 80% de ses revenus¹³.

Le cadre de qui le travailleur social Roger Prud'homme reçoit son mandat pour l'implantation d'un « conseil de quartier » dans Saint-Henri est à bien des égards représentatif de ce réseau institutionnel à son apogée, mais sur le point d'aborder son déclin sous la contrainte d'une réforme étatique. L'abbé Robert Riendeau, directeur du Conseil des œuvres du diocèse de Montréal, est non seulement clerc: il est lui-même travailleur social et actualise dans sa personne la frontière où l'hégémonie ecclésiastique finissante entre en contact avec la professionnalisation montante dans les services sociaux. Il exprime pourtant en même temps une tendance vers la marge de sa profession. Alors que la majorité des membres de celle-ci est centrée sur une consolidation du statut professionnel autour de la consultation psychosociale individualisée, il en explore la périphérie telle qu'elle se manifeste aux États-Unis. Cette périphérie, c'est l'« organisation communautaire », non plus comme terme de substitution à celui d'« administration des services sociaux privés », mais en tant que méthode d'intervention participative axée sur le changement social plutôt que personnel. L'abbé Riendeau a fréquenté les expériences d'organisation communautaire de Chicago et « les a trouvées bonnes¹⁴ ». Ces détails historiographiques mettent concrètement en évidence le lieu social d'où émerge l'organisation communautaire comme pratique spécifique. Ce lieu est la marge des institutions établies: marge d'innovation à la périphérie d'une hégémonie cléricale au seuil de son déclin, marge d'orientation collective se juxtaposant à une profession où l'individualisation des interventions est l'orientation normative dominante.

Aux conditions objectives ou structurelles que nous venons d'évoquer correspondent des conditions subjectives de nature éthico-spirituelle. La marge de l'institution ecclésiastique est le lieu de réaffirmation de l'option évangélique pour les pauvres et pour ceux et celles qui souffrent. Au cours des années 1950, un prêtre catholique français, Henri Grouès, mieux connu sous son nom de résistant pendant l'occupation allemande, l'abbé Pierre, fonde en France des communautés de sans-abri, les Chiffonniers d'Emmaüs. Dans la foulée de ce témoignage, il devient au Québec un porte-parole très écouté du christianisme social. Son message:

13. Jules Perron, « L'évolution des services sociaux d'expression française au Québec entre 1940 et 1960 », *Intervention — Revue de la corporation professionnelle des travailleurs sociaux du Québec*, n° 69, 1984, p. 25.

14. Michel Blondin, « Entrevue », dans Frédéric Lesemann et Michel Thiénot (dir.), *Animations sociales au Québec. Rapport de recherche*, Université de Montréal, École de service social, 1972, p. 299.

Ce qui est nécessaire, au cœur de la société, pour que le pouvoir cesse d'être aveugle et que la souffrance cesse d'être impuissante, c'est au-delà de la fonction politique, ce que j'appellerai la fonction prophétique, c'est la présence de quelques hommes et de quelques femmes, qui, volontaires, décident de s'en aller, non pas pratiquer la bienfaisance, assister ceux qui souffrent, mais se plonger au cœur même de la souffrance de ceux qui souffrent [...] **non pas individuellement, mais en groupe, communautairement**¹⁵.

Parmi les initiatives inspirées de ce message, il y a celle des chantiers étudiants dans les quartiers populaires, à laquelle a participé l'étudiant Michel Blondin, dans le quartier Saint-Henri, avant d'y faire son stage en organisation communautaire avec Roger Prud'homme en 1963¹⁶, puis de l'y remplacer en août 1964¹⁷.

Bien que les mots pour dire l'éthique du christianisme social qui a impulsé ce type d'engagement dans la communauté tendent déjà à tomber en latence, dans le contexte des années 1960 où le langage séculier des sciences sociales commence à occuper l'avant-plan, il ne faut pas sous-estimer son efficacité comme facteur subjectif de motivation à l'action. De nouveaux sujets collectifs émergent au sein des populations marginalisées, en conséquence d'une interaction avec de jeunes professionnels qui intègrent dans leur réflexion-action la synthèse entre une reviviscence éthique de l'enseignement évangélique et un emprunt méthodologique à la marge de la profession du travail social, telle qu'elle s'est développée aux États-Unis avec la définition participative de l'organisation communautaire (voir notamment les contributions de Murray G. Ross et de Saul Alinsky¹⁸).

Blondin reconnaît d'emblée les influences de Ross¹⁹ et d'Alinsky²⁰ comme les plus déterminantes de sa méthode, avec celle du «développement communautaire²¹». Mais le terme de référence qui sera alors privilégié ne vient d'aucune de ces trois sources d'influence méthodologique. Il est plutôt emprunté, à compter de 1964, à la pratique désignée comme «animation sociale» en cours depuis quelques mois dans le Bas-Saint-Laurent et en Gaspésie, dans le cadre d'une planification du développement régional

15. *L'abbé Pierre parle aux Canadiens et aux heureux du monde entier*, Montréal, Les Éditions de l'Homme, 1959, p. 48. Les caractères gras sont de l'auteur de cet article.

16. Michel Blondin, *loc. cit.*, p. 299-300.

17. Michel Blondin, « Animation en milieu ouvrier: de Saint-Henri à la FTQ », dans Paul R. Bélanger, Benoît Lévesque, Réjean Mathieu et Franklin Midy (dir.), *Animation et culture en mouvement*, Sillery, Presses de l'Université du Québec, 1987, p. 25.

18. Jean-François Médard, *Communauté locale et organisation communautaire aux États-Unis*, Paris, Armand Colin, 1969, p. 135-145 et 159-185.

19. Michel Blondin, « Entrevue », *loc. cit.*, p. 299.

20. Michel Blondin, « Animation en milieu ouvrier... », *loc. cit.*, p. 26.

21. *Ibid.*, p. 25.

influencée par l'économiste et prêtre dominicain français Louis-Joseph Lebre, concepteur du développement avec participation²². Comme l'animation sociale en milieu urbain défavorisé, celle pratiquée au Bureau d'aménagement de l'Est du Québec (BAEQ) se situe elle-même à la marge, une autre sorte de marge cependant, là où les planificateurs de l'aménagement du territoire concèdent une place à la participation des populations locales, comme facteur de changement des mentalités traditionnelles, en vue d'une adhésion à ce qui est défini comme impératif de la modernisation. La signification que les aménagistes du BAEQ donnent à l'animation sociale est donc bien différente de celle que lui reconnaissent les organisateurs communautaires. Elle est pour les premiers un moyen non directif de faire passer leurs solutions, alors qu'elle représente pour les seconds une pédagogie de participation des milieux populaires²³. Nous sommes en plein ici dans la dialectique entre institution et mouvement. Malgré cette tension irrésolue, « animation sociale » est le terme de ralliement dans lequel se reconnaissent les diverses expériences d'organisation communautaire qui s'enclenchent ou se poursuivent à Montréal ou en région, à partir de 1963. Au fil des années, les marges institutionnelles d'où partent les expériences se diversifient cependant. Nous en donnerons quelques exemples.

À Saint-Jérôme, à la marge où l'action catholique ouvrière croise le syndicalisme, le chanoine et sociologue Jacques Grand'Maison anime, à compter de 1963, un « comité de travailleurs de différentes usines²⁴ ». À Montréal, à compter de 1964, le Projet de réaménagement social et urbain (P.R.S.U.), financé par le University Settlement de l'Université McGill – une initiative sociale chrétienne d'origine anglicane²⁵ –, se dote d'un volet d'ani-

-
22. Gérald Fortin, « La société démocratique de participation », dans Jacques T. Godbout (dir.), *La participation politique. Leçons des dernières décennies*, Québec, Institut québécois de la culture, 1991, p. 4. Gérald Fortin a été consultant au Bureau d'aménagement de l'Est du Québec (BAEQ). Pour sa part, Lebre affirme « la nécessité d'un développement endogène, fondé sur la mobilisation des populations directement concernées », comme le résume Denis Pelletier dans *Économie et Humanisme*, Paris, Cerf, 1996, p. 362 ; voir aussi p. 365-366.
 23. Cette tension entre participation de la base et volonté de modernisation des planificateurs reste une contradiction non résolue dans le modèle de développement de Lebre : Denis Pelletier, *loc. cit.*, p. 366-367 et 431-432.
 24. Jacques Grand'Maison, « L'action de la base », *Socialisme* 67, n° 11, 1967, p. 89.
 25. Le mouvement des « *university settlements* » comme modèle d'intervention sociale a été développé en Angleterre, à la fin du XIX^e siècle, par le chanoine anglican Samuel Augustus Barnett. Il préconise à l'origine la résidence d'universitaires en milieu populaire afin d'y propager l'éducation et de contribuer à combler le fossé entre les classes sociales. Voir H. O. Barnett, *Canon Barnett. His Life, Work and Friends by His Wife*, Londres, John Murray, 1921, p. 307-308. À noter la similarité avec l'approche de l'abbé Pierre précitée et celle citée plus loin des membres de communautés religieuses qui ont pris résidence en quartier populaire au Québec à compter des années 1970.

mation sociale et développe des actions collectives concernant le logement, les loisirs, la santé et la sécurité du revenu²⁶. À Québec, à compter de 1966, c'est un travailleur social de l'agence diocésaine de service social, le Service familial de Québec, qui intervient dans le quartier alors très défavorisé de Saint-Roch, avec le curé de sa principale paroisse, M^{gr} Raymond Lavoie²⁷. En 1967, un deuxième travailleur social se joint à lui. Il est engagé par la Coopérative d'habitation du Québec métropolitain pour travailler en priorité au développement d'un projet de logements coopératifs. Les deux travailleurs sociaux définissent leur action dans le courant de l'animation sociale²⁸. En 1968, à Hull (aujourd'hui partie de Gatineau), l'animation sociale débute à partir des préoccupations pastorales de l'Église diocésaine et du besoin ressenti par des travailleurs sociaux «de sortir de l'impasse du *casework*²⁹». Des Capucins s'y établissent en une Fraternité qui sera de toutes les initiatives communautaires de la population défavorisée pendant 47 ans, de 1967 à 2014³⁰. À la même époque, à Montréal, des prêtres et des religieuses choisissent de résider dans les quartiers de Saint-Henri, Pointe-Saint-Charles et Centre-Sud pour y partager les conditions de vie de la population et, pour certains et certaines d'entre eux, y participer à l'animation d'initiatives syndicales et communautaires³¹. Un film documentaire récent (2021) de la cinéaste Manon Cousin rend compte de ce type d'engagement par des membres de la communauté des Fils de la Charité dans le quartier Pointe-Saint-Charles de Montréal, depuis le milieu des années 1960 jusqu'à ce que, sous la pression des notables du milieu, l'archevêque du diocèse leur retire leur mandat en 1973³². Entre 1971 et 1988, des petites fraternités de capucins s'établissent au faubourg Saint-Jean-Baptiste de Québec et dans les quartiers limitrophes comme prêtres-ouvriers ou animateurs communautaires³³.

Pour plusieurs de ces intervenants et intervenantes ainsi positionnés à la marge – et non en dehors – des institutions établies, l'animation sociale est

-
26. Robert Boivin, *Histoire de la Clinique des citoyens de Saint-Jacques (1968-1988)*, Montréal, VLB éditeur, 1988, p. 22-24.
 27. M^{gr} Lavoie est un prélat honoraire et non un évêque. À l'époque, un prélat de son rang était couramment désigné par le titre de « Monseigneur ».
 28. Gérald Doré, *La politique sociale comme pratique de classes*, Thèse de doctorat (sociologie), Université Laval, 1978, p. 154-155 et 325-326.
 29. Roger Poirier, *Qui a volé la rue principale ?*, Montréal, Éditions Départ, 1986, p. 20 et 25-26.
 30. Claude Auger, *L'aventure fraternelle des Capucins à Hull 1967-2014*, Lac-Bouchette, Ermitage Saint-Antoine, 2016.
 31. Frédéric Barriault, « Les Fils de la Charité et l'expérience des prêtres-ouvriers au Québec (1950-1980) », sur le site *Mémoire du christianisme social au Québec*, <https://dev.mcsq.ca/mcsq/pretres-ouvriers>.
 32. *Les Fils*, un film de Manon Cousin, sorti au Québec le 13 août 2021.
 33. Claude Auger, *L'aventure fraternelle des Capucins au faubourg Saint-Jean-Baptiste de Québec (1971-1988). Un christianisme social tout terrain*, Québec, Capmo, 2024.

le mouvement culturel qui fonde la tension de solidarité s'établissant entre eux et elles, d'une part, en tant que partie prenante de la petite bourgeoisie intellectuelle, et des gens des bases populaires, d'autre part. Les groupes autonomes qui naissent de leur intervention, que ce soit en milieu rural ou en milieu urbain, ont en commun d'être véritablement des groupes de personnes de classe populaire: ouvriers et ouvrières, employées et employés exécutants, petits artisans et artisanes, exclus et exclues du marché du travail issus des précédentes catégories. En ce sens, le terme «groupes populaires» par lequel on les nomma dans les années 1970 était juste et rigoureux d'un point de vue sociologique. L'expansion, la diversification et la politisation du mouvement populaire produiront graduellement sa distanciation à l'égard du réseau institutionnel des services sociaux. Une diversification des disciplines de formation, ajoutée à une formation dans l'action de militantes et militants de la base, accroîtra la distance prise, dès le moment fondateur, entre l'organisation communautaire comme pratique d'animation sociale et la profession du service social³⁴.

Avec la réforme étatique des services sociaux de 1971³⁵, la fonction d'organisateur ou organisatrice communautaire est intégrée dans un nouvel arrangement institutionnel sous la forme d'un titre d'emploi reconnu. L'organisateur ou l'organisatrice communautaire dans un Centre local de services communautaires (CLSC) est une «personne qui fait l'identification et l'analyse des besoins de la population avec des groupes concernés. Agit comme personne-ressource auprès des groupes³⁶». Le titre d'emploi «travailleur ou travailleuse communautaire» est aussi institué pour les personnes détenant une formation de niveau collégial ou l'équivalent, avec une définition de fonction axée sur l'exécution des programmes d'organisation communautaire, plutôt que sur leur conception et leur coordination. Malgré leurs limites, et notamment le côté insolite de l'oxymore «programmes d'organisation communautaire», ces titres officiels d'emploi comportent l'avantage de confirmer l'organisation communautaire en tant que pratique orientée vers les groupes des milieux où sont implantés les CLSC et fournissent une base d'argumentation pour

34. Gérald Doré, «L'organisation communautaire: définition et paradigme», *Service social*, vol. 34, n^{os} 2-3, 1985, p. 212-213.

35. Loi sur les services de santé et les services sociaux sanctionnée le 24 décembre 1971 et instituant le «centre local de services communautaires» (CLSC), défini comme «une installation autre qu'un cabinet privé de professionnel où on assure à la communauté des services de prévention et d'action sanitaires et sociales».

36. *Convention collective intervenue entre le Comité patronal de négociation du secteur de la santé et des services sociaux, le sous-comité patronal de négociation des centres locaux de services communautaires et la Fédération des Affaires sociales (CSN)*, Montréal, FAS, 1990-1991, p. 220. La description du titre d'emploi «organisateur ou organisatrice communautaire» dans cette convention 1990-1991 est celle qui a été adoptée dans la foulée de la réforme étatique de 1971.

la défense de la spécificité de la pratique. En même temps, par ailleurs, l'institutionnalisation de l'organisation communautaire dans une fonction professionnelle du réseau public introduit une dualité dans les conditions de mise en pratique, entre le réseau public lui-même et le mouvement qui a commencé et pris son expansion en dehors. Dès ce moment, d'ailleurs, le souci se manifeste chez les héritiers et héritières du moment fondateur de garder les titulaires des postes en CLSC en contact avec la dynamique de l'animation sociale en mouvement.

En 1977, à la suite d'une série de rencontres à l'initiative d'un noyau de professeurs de l'École de service social de l'Université Laval, est fondé le Regroupement des organisateurs communautaires du Québec (ROCQ). Le ROCQ n'est pas une association professionnelle visant à protéger l'exclusivité d'un titre d'emploi. Il est ouvert à tous ceux et celles qui exercent une pratique d'animation des collectivités, quel que soit le terme par lequel ils et elles la désignent, et qui se reconnaissent dans son manifeste. Le ROCQ analyse la situation professionnelle et de classe des organisateurs et organisatrices communautaires, et avance une stratégie consistant à lier les initiatives coopératives et les luttes revendicatives au développement de la conscience et de la lutte politiques³⁷. Dans ce manifeste, la rémanence de l'inspiration éthique héritée du christianisme social est traduite dans un langage sécularisé porté par une grille d'analyse marxiste³⁸. Il n'y est pas question de classe sociale censée correspondre au moment actuel de la praxis sociale, mais plutôt de sujets collectifs à faire émerger. À la différence des groupes marxistes-léninistes alors très actifs dans les quartiers et les syndicats, l'intention n'est pas de se constituer, en tant qu'organisateurs et organisatrices communautaires, en avant-garde des classes populaires, mais plutôt de susciter la participation des bases populaires elles-mêmes aux luttes sociales sur les enjeux qui les concernent. On peut voir ici une version sécularisée de l'option préférentielle pour les pauvres, les opprimés et les marginalisés, caractéristique de plusieurs prophètes bibliques et de Jésus de Nazareth dans les évangiles. La question qui se pose alors est celle du mode d'intervention à adopter pour atteindre cet objectif. C'est dans la recherche d'une réponse à cette question que s'effectuera la jonction du ROCQ avec l'approche dite de « conscientisation » du Brésilien Paulo Freire, éducateur et philosophe chrétien de l'éducation, approche actualisée en milieu populaire d'ici par Gisèle Ampleman, une religieuse inspirée par un christianisme social dans la ligne de la théologie de la libération.

37. *Manifeste*, Québec, Regroupement des organisateurs communautaires du Québec, 1977. Archives du Collectif québécois de conscientisation, Québec.

38. À remarquer, à la même époque, les emprunts à la grille d'analyse marxiste dans la théologie de la libération.

CHRISTIANISME SOCIAL ET PRATIQUES DE CONSCIENTISATION

Dans son manifeste, le ROCQ se réfère explicitement à l'expérience d'alphabétisation-conscientisation menée par Freire dans le Brésil d'avant le coup d'État de 1964. «Le processus de conscientisation et de politisation que Paulo Freire a réussi à mettre en œuvre en enseignant la lecture et l'écriture aux ouvriers agricoles brésiliens, y lit-on, nous devons le développer en utilisant ces supports concrets, et à notre portée, que sont les luttes revendicatives sur des problèmes immédiats vécus par les travailleurs³⁹.» L'œuvre majeure de Freire, *Pédagogie des opprimés*, avant de proposer une méthode d'intervention, en explicite le sens qui sollicite existentiellement l'engagement. Dans un livre récent, Lorraine Gaudreau, une praticienne et théoricienne québécoise de l'action communautaire et des pratiques de conscientisation, témoigne de l'impact que ce livre a eu sur sa pratique et sur sa vie: «Le livre le plus utilisé que je possède est sans conteste *Pédagogie des opprimés* de Paulo Freire, ce pédagogue et philosophe brésilien, penseur de la théorie de l'oppression, qui a permis au peuple de son pays de s'alphabétiser pour ainsi pouvoir voter. Sa vision de l'humain, de la connaissance et de la culture fait partie non pas seulement de ma pratique, mais de ma vie⁴⁰.» Ce fut tout autant un ouvrage-phare pour le ROCQ, mais il laissait les membres sans réponse à une question relevant de la méthodologie de l'action. Chez Freire, la méthode est formulée en termes clairs et concis⁴¹. Les masses populaires opprimées apprennent à lire leur réalité, en même temps qu'elles apprennent les mots-clés qui l'expriment, et à agir sur elle, en même temps qu'elles apprennent à écrire ces mots⁴². Mais la méthode ne pouvait se transposer telle quelle en contexte québécois. Là où Freire utilisait l'apprentissage de la lecture et de l'écriture comme support concret d'un cheminement de la conscience, de soumission à critique et solidaire, il fallait ici apprendre à travailler avec la matière première de la pratique en organisation communautaire: des actions collectives des classes populaires sur des problèmes immédiats de leurs conditions de vie. Comment intervenir pour que ces actions favorisent la formation de noyaux militants plus conscients de leurs intérêts de classe, plus aptes à les défendre eux-mêmes, plus autonomes dans leurs moyens d'action, plus solidaires des autres groupes populaires, plus mobilisateurs

39. ROCQ, *Manifeste...*, op. cit., articles 98 et 99.

40. Lorraine Gaudreau, *Sens, cohérence et perspective critique en intervention collective*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2021, p. 4.

41. Paulo Freire, *L'éducation : pratique de la liberté*, Paris, Cerf, 1971 [1967], p. 105-154 et *idem*, *Pédagogie des opprimés*, Paris, Maspéro, 1974 [1969], p. 71-115.

42. Colette Humbert, «La pensée et le cheminement de Paulo Freire», dans Gisèle Ampleman, Jocelyne Barnabé, Yvan Comeau, Gérald Doré, Ronald Duhaime, Lorraine Gaudreau, Colette Humbert, Jacques Lacroix, Louise Leboeuf et Michel Matte, *Pratiques de conscientisation 2*, Québec, Collectif québécois d'édition populaire, 1987, p. 283-309.

dans leur milieu, plus ouverts à une action politique axée sur les intérêts à long terme des classes populaires ?

C'est par un concours de circonstances qu'une réponse à ces questions a commencé à prendre forme. En effet, dans le cadre d'une recherche sur les luttes populaires en lien avec l'enjeu de la sécurité du revenu, une membre du ROCQ était entrée en contact avec une expérience québécoise de conscientisation dont les résultats étaient observables et probants. Cette expérience était vécue par des femmes de classe populaire sorties de leur cuisine à 40 ans et plus. À partir d'une pratique de lutte pour la défense de leurs droits comme personnes « assistées sociales » et une démarche de formation liée à cette pratique, elles avaient développé une conscience critique, une capacité de s'organiser de manière autonome et de situer leur lutte particulière dans l'ensemble des luttes des classes populaires. Pour quiconque était attentif aux pratiques collectives d'alors en milieu populaire, il y avait là un résultat exceptionnel qui ne relevait pas de la génération spontanée. Ce ne pouvait pas être non plus le produit des approches les plus courantes en intervention communautaire. Il devait y avoir à la source de ce résultat une façon différente de travailler en milieu populaire, une façon dont les membres du ROCQ avaient à apprendre.

La cheville ouvrière de l'expérience est une religieuse de la communauté des Auxiliatrices, Gisèle Ampleman. Elle a travaillé en service social individuel et de groupe dans une agence de quartier sous la responsabilité de sa communauté. Au début des années 1970, elle a été partie prenante d'un mouvement dans les communautés religieuses, incitant leurs membres à se dégager des contextes institutionnels, pour aller s'établir parmi les personnes appauvries et exclues et participer à leur prise en charge communautaire. Dès 1972, avec l'appui de sa communauté, elle a quitté le travail salarié pour devenir militante sans salaire. Elle a réussi à se faire accepter dans une organisation de défense des droits des personnes assistées sociales et à se joindre à un local de quartier où elle a suivi une session sur la Loi de l'aide sociale donnée par une femme de classe populaire, Rollande Touchette⁴³. « Sans le savoir, je me mettais à l'école de la pédagogie ouvrière, commente-t-elle. Vingt-six pancartes bien écrites à la main résumaient l'ensemble de cette loi... Je comprends ce que je vois, explique Rollande⁴⁴. » Dans les mots de Freire, les pancartes sont les « tableaux codés » par lesquels des personnes assistées sociales apprennent à lire de manière critique leur réalité et ainsi à se préparer à agir sur elle ; ce qui sera le cas à compter de 1974, dans une lutte épique contre le paiement

43. Rollande Touchette, *Vie de femme, vie de militante. Récit d'un cheminement de conscientisation, 1924-2000*, Québec, Collectif québécois d'édition populaire, 2000.

44. Les Sœurs Auxiliatrices, *Des femmes de convictions. 50 ans de présence au Québec*, Montréal, Les éditions Francine Breton, 1999, p. 71-72.

d'une taxe d'eau dont les personnes assistées sociales de Montréal étaient jusque-là exemptées⁴⁵.

Gisèle Ampleman amorçait ainsi une contribution qui, au fil des années, allait s'avérer prolifique à une pédagogie d'éducation populaire génératrice d'actions solidaires sur les enjeux sociaux liés aux conditions de vie des classes populaires et de toutes les populations discriminées ou marginalisées. Avec elle, le ROCQ, qui s'était défini dès sa fondation comme un collectif autogéré de formation continue, se mettait résolument à cette école en organisant, en 1978, une première session de deux jours sous le thème « Sensibilisation à la conscientisation⁴⁶ ». Une femme assistée sociale agissait comme personne-ressource avec Gisèle Ampleman. Grâce à cette participation, des militants et militantes de la petite bourgeoisie intellectuelle, professionnels de l'organisation communautaire, entraient dans une démarche de formation où des militant.es de classe populaire allaient jouer un rôle déterminant. « La condition principale pour que quelqu'un enseigne au peuple, écrit Freire, est qu'il apprenne avec lui⁴⁷. » Dans les années à venir, on se rappellera que « c'est l'interpellation réciproque de personnes engagées dans une expérience pédagogique et politique au cœur d'une action (locale) et d'autres personnes, engagées celles-là dans une réflexion portant sur une stratégie culturelle d'alliance avec la classe populaire (R.O.C.Q), qui a permis la suite de l'histoire⁴⁸ ». En toute cohérence avec cette option, le ROCQ deviendra le Collectif québécois de conscientisation (CQC) en 1983⁴⁹.

À partir des années 1980 et jusqu'au début des années 2000, outre les engagements précités de religieux et religieuses vivant en quartier populaire, c'est principalement à travers les rencontres de formation du CQC que se diffusera une influence du christianisme social dans l'action communautaire ; ce sur quoi porte notre contribution spécifique à l'historiographie de l'action communautaire au Québec, de 1960 à aujourd'hui. Sauf exception, comme la rencontre avec le théologien de la libération Giulio Girardi dont

45. *Ibid.*, p. 72-73 ; Denise Ventelou, « Le point de départ : une lutte », dans Gisèle Ampleman, Gérald Doré, Lorraine Gaudreau, Claude Larose, Louise Leboeuf et Denise Ventelou, *Pratiques de conscientisation. Expériences d'éducation populaire au Québec*, Montréal, Nouvelle Optique, 1983, p. 15-39.

46. Gérald Doré, « Des militants et militantes petits-bourgeois à l'école populaire. Les sessions de "sensibilisation à la conscientisation" du ROCQ », dans Gisèle Ampleman *et al.* (dir.), *Pratiques de conscientisation...*, *op. cit.*, p. 101-129.

47. Paulo Freire, *Conscientisation — Unveiling and Transforming Reality*, Communication donnée à Cuernavaca, Mexique, en 1971, révisée par l'auteur de la communication en août 1974, p. 4.

48. Jocelyne Barnabé et Fernande Brosseau, *Sensibilisation à la conscientisation. Session d'accueil au Collectif québécois de conscientisation*, Québec, Collectif québécois d'édition populaire, 1994, p. 1.

49. ROCQ-CQC, *1977-1987 : 10 ans déjà !* Québec, Collectif québécois de conscientisation, 1987, p. 21-22, Archives du Collectif québécois de conscientisation, Québec.

il sera question plus loin, il n'y a habituellement pas, dans les rencontres de formation du Collectif, de référence explicite aux valeurs évangéliques portées par le christianisme social. C'est plutôt à travers la « pédagogie des opprimés » de Freire qu'elles se partagent comme orientations normatives de l'action communautaire. Sur la quarantaine d'années d'activité du CQC, à raison d'une session de formation par année sur le thème « sensibilisation à la conscientisation », et plusieurs autres plus occasionnelles sur des thèmes apparentés, on peut estimer que le Collectif a rejoint au bas mot un millier d'intervenantes et intervenants liés au mouvement communautaire. On peut présumer que la majorité d'entre eux en auront rapporté une influence sur leur manière de vivre leur rapport aux bases sociales avec lesquelles ils et elles travaillaient dans divers champs de pratique et sur divers enjeux reliés aux inégalités et aux discriminations sociales. La jonction du CQC avec une organisation œcuménique internationale, basée à Paris, l'aura d'ailleurs confirmé dans son orientation de pratique.

CQC ET INSTITUT ŒCUMÉNIQUE POUR LE DÉVELOPPEMENT DES PEUPLES

L'Institut œcuménique pour le développement des peuples (INODEP) est une organisation internationale non gouvernementale de formation dans une perspective de conscientisation. Les membres de son conseil d'administration appartiennent, à cette époque, à quatorze nationalités et représentent cinq continents. Paulo Freire, exilé du Brésil sous dictature, en a été le premier président et le Chilien Jacques Chonchol, ministre de l'Agriculture en exil de l'Unité populaire renversée par un coup d'État, en est alors le président en exercice. L'INODEP bénéficie d'un statut consultatif auprès de l'UNESCO. Sur l'insertion des mots « Institut œcuménique », il est précisé : « Réseau plus qu'Institut. Œcuménique étant entendu comme "prise en compte des univers culturels et religieux"⁵⁰. »

Du point de vue du christianisme social, cette organisation actualise la définition ouverte qui encadre notre réflexion. Parmi les membres de son conseil d'administration et de son équipe de terrain se trouvent des personnes clés dont l'engagement est inspiré par un humanisme chrétien qui fait de leur vie une expérience de conviction plus qu'un plan de carrière ; une expérience de conviction, mais dégagée de toute visée de prosélytisme religieux. Colette Humbert, cofondatrice et membre de l'équipe d'animation pluridisciplinaire et interculturelle de l'INODEP, écrira au sujet de Freire qu'« il revendiquera toujours sa qualité de chrétien, avec la même vigueur

50. Colette Humbert, en collaboration avec Lorette Nobécourt, *Chemins d'espérance*, Paris, Lieu commun, 1993, p. 82.

qu'il contestera l'Église⁵¹». Dans cette veine, en 1975, l'INODEP a publié un tiré à part de la revue française du christianisme social dans lequel est reproduite une lettre adressée par Freire «à un jeune théologien» en 1969 ; alors que la théologie de la libération vient à peine d'émerger dans le débat des idées avec la thèse de doctorat du protestant brésilien Rubem Alves⁵² et une conférence du catholique péruvien Gustavo Gutiérrez⁵³, prélude à son livre-phare *Théologie de la libération*⁵⁴. Dans cette lettre de 1969, Freire écrit : «En acceptant la position révolutionnaire qui défend scientifiquement la transformation des hommes et de la réalité, je suis convaincu de suivre la vraie voie chrétienne.» Et plus loin : «Le message chrétien n'est pas une invitation à rester passif en face de l'oppression, ni la pensée scientifique de Marx, un instrument démoniaque pour l'asservissement de l'homme.» Et encore : «La théologie utopique et prophétique doit être ainsi associée à l'action culturelle pour la libération et donc à la conscientisation.»⁵⁵

Colette Humbert est une religieuse franciscaine française, mandatée par sa communauté, après un parcours typique dans les œuvres internes de celle-ci, pour des études en sociologie et en économie à l'Institut international de recherche, formation, éducation et développement (IRFED), fondé en 1958 par le prêtre dominicain et économiste Louis-Joseph Lebreton ; celui-là même qui a inspiré l'introduction de l'animation sociale dans la planification du développement au Bureau d'aménagement de l'Est du Québec (BAEQ). C'est à la suite de cette formation que Colette Humbert a participé à la fondation de l'INODEP et est devenue la principale partenaire-INODEP du Collectif québécois de conscientisation. Gisèle Ampleman rappelle qu'entre 1980 et 1986, Colette Humbert animera à quelques occasions avec des membres du Collectif une session de huit jours, sous le thème «Approfondissement de la conscientisation»⁵⁶. Cette session amena plusieurs membres qui voulaient

51. *Ibid.*, p. 88.

52. Rubem A. Alves, *Towards a Theology of Liberation*, Thèse de doctorat (théologie), Princeton Theological Seminary, 1968, publiée en français sous le titre *Christianisme, opium ou libération ? Une théologie de l'espoir humain*, Paris, Cerf, 1972.

53. Gustavo Gutiérrez, «Hacia una teología de la liberación», Centro de documentación, MIEC-JECI, Montevideo, juin 1968 (trad. franç.: *Essai pour une théologie de la libération*, Paris, Profac, 1972).

54. Gustavo Gutiérrez, *Théologie de la libération*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1974 [1971 en espagnol].

55. Paulo Freire, *La conscientisation*, document INODEP, tiré à part de *Parole et société. Revue bimestrielle du Christianisme Social*, n°s 5-4, novembre 1975, p. 64-65.

56. Voir Linda Denis, avec la collaboration de Renée Dubeau et de Marie-Ève Duchesne, «Visée, contenu, processus et niveaux de conscience» et «Les axes de la conscientisation et l'analyse de nos contradictions», dans Gisèle Ampleman, Linda Denis et Jean-Yves Desgagnés (dir.), *Théorie et pratique de conscientisation au Québec*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2012, p. 195-255 et 268-281.

faire le point sur leur pratique à se retrouver avec Colette pour une autre session intitulée « Analyse des pratiques de conscientisation »⁵⁷.

Dans un contexte pluraliste où militent ensemble chrétiens, chrétiennes, hommes et femmes d'autres religions et humanistes laïques, dont plusieurs en rupture avec toute référence religieuse, Colette Humbert comme Gisèle Ampleman restent discrètes à propos de la source spirituelle qui nourrit leur engagement. Elles n'en témoignent que sur demande expresse, et encore, de manière informelle, dans la mesure où un climat de confiance réciproque est établi. C'est ainsi qu'on apprendra que Gisèle Ampleman lit des ouvrages de théologie de la libération, a fait partie d'une communauté ecclésiale de base et du Réseau des politisés chrétiens, était participante à une rencontre des Chrétiens pour le socialisme tenue au Québec. On retrace aussi parfois des signes de vitalité de leur allégeance chrétienne dans des publications à distance de l'action directe sur le terrain social. Ainsi, le livre des Sœurs Auxiliatrices sur leurs 50 ans de présence au Québec nous apprend que c'est « après une expérience des *Exercices Spirituels* dans la vie et un discernement en équipe » que Gisèle Ampleman décide de quitter le travail salarié dans une agence de service social dirigée par sa communauté pour aller militer en quartier populaire⁵⁸. C'est dans la postface à l'autobiographie qu'elle a rédigée avec la collaboration de Lorette Nobécourt que Colette Humbert affirme la profession de foi qui a sous-tendu son engagement dans la pratique de la conscientisation. Ainsi s'enclenche le dialogue:

Lorette: Par la conscientisation, vous vouliez faire émerger l'autre comme sujet. Croyez-vous que chaque individu ait les moyens d'être sujet ? *Colette:* C'est ce qui constitue ma foi, me fait dire que tout être humain est sujet. Sujet élu et distingué par le SUJET premier qu'est Dieu... La vraie question est celle-ci: Crée-t-on partout les conditions pour que chaque homme, chaque femme – à quelque race, religion, condition sociale qu'il appartienne – puisse exercer sa qualité de sujet⁵⁹ ?

CQC ET THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION

À une occasion, un contact direct avec la théologie de la libération s'est établi dans le cadre d'une session de formation du Collectif, avec la participation du philosophe et théologien de la libération Giulio Girardi. Ce fut une occasion parmi d'autres où a opéré le contexte de réseau dans lequel se pratique la conscientisation. Gisèle Ampleman avait connu Giulio Girardi avant même que n'existe le Collectif, lors de la deuxième rencontre

57. Gisèle Ampleman, « Présentation de Colette Humbert », dans Colette Humbert, *La pensée et le cheminement de Paulo Freire*, Québec, Collectif québécois d'édition populaire, coll. « Les cahiers de la conscientisation », n° 2, 1994, p. 1.

58. Les Sœurs Auxiliatrices, *op. cit.*, p. 71-72.

59. Colette Humbert en collaboration avec Lorette Nobécourt, *op. cit.*, p. 168.

internationale des Chrétiens pour le socialisme, tenue au Québec, en 1975. Les deux sont ensuite passés, à des moments différents, par l'INODEP, à Paris, entre 1980 et 1985. Gisèle Ampleman en avait rapporté un livre de Girardi, préfacé par Paulo Freire⁶⁰. Elle suivait en même temps le développement de sa pensée à travers les articles qu'il publiait dans le bulletin *Liaisons internationales* des Chrétiens pour le socialisme. La connivence entre la visée de Girardi et celle du Collectif québécois de conscientisation est rapidement apparue. Parmi les publications échangées figurait un texte de Girardi sur la crise de la militance en Europe, par suite de l'effondrement du marxisme qui avait nourri l'engagement militant, depuis le mouvement de 1968 jusqu'au début des années 1980. Comme cette culture de gauche avait aussi profondément marqué nos engagements et nos luttes d'ici, dans la même période, il en est ressorti que cette réflexion de Giulio nous interpellait à notre tour. Le texte rédigé en italien a été traduit et diffusé dans le réseau du Collectif et dans celui des militantes et militants chrétiens. De là a germé l'idée d'une tournée de Girardi au Québec, sous la responsabilité du Collectif et avec comme étape finale une session sur la crise de la militance. Cette tournée a eu lieu du 10 au 24 septembre 1990 et s'est terminée par la session prévue.

Aujourd'hui décédé, Girardi était un spécialiste reconnu de la question des relations entre christianisme et marxisme, et une figure importante de la gauche chrétienne, en Europe et en Amérique latine. Né en Égypte en 1926, il avait fait ses études en Italie où il avait été ordonné prêtre dans l'ordre des Salésiens. Jusqu'en 1974, il avait successivement enseigné à l'Université salésienne de Rome, à l'Institut de sciences des religions et théologie de l'Université catholique de Paris et à l'Institut international Lumen Vitae, associé à l'Université catholique de Louvain. À compter de 1972, il avait participé à la promotion et au développement du mouvement des Chrétiens pour le socialisme. Exclu de sa communauté et des universités catholiques à cause de ses idées, il avait fait l'objet d'une suspension de ses fonctions sacerdotales de la part de l'administration romaine de l'Église catholique. Après ces événements, il avait coordonné, entre 1975 et 1980, une recherche-action commandée par la section turinoise du syndicat italien de la métallurgie, sur le thème de la nouvelle conscience ouvrière. À compter de 1980, il avait repris l'enseignement universitaire, à l'Université d'État de Sassari, en Sardaigne, où il était professeur de philosophie politique. Il partageait son temps entre l'Italie et le Nicaragua où il séjournait deux mois par année, dans le cadre d'une collaboration avec le Centre œcuménique Antonio Valdivieso de Managua. C'est d'Amérique centrale qu'il arriva au Québec en 1990 pour une tournée et une session sur la militance.

60. Giulio Girardi, *Une éducation pour libérer l'homme*, Bruxelles, Éditions Vie ouvrière et Paris, L'Harmattan, 1979.

La session était structurée en trois volets: «nos raisons de militer», «nos difficultés de militer» et «la réalisation du projet, la voie de l'éducation populaire libératrice». Sur chaque volet, après une prise de parole des participants et participantes et un échange entre eux, Girardi engageait une réflexion à partir d'un reflet des discussions. Cet homme de l'extrême marge de l'institution, et un des plus près du marxisme parmi les théologiens de la libération, avait l'audace sereine de parler clairement et ouvertement à ceux et celles qui, en leur quant-à-soi, se reconnaissaient une identité dans la ligne du christianisme social. Il leur parlait de «redécouvrir le potentiel libérateur de l'Évangile, étouffé et confisqué par les puissants de ce monde, pour le rendre aux opprimé/e/s auxquels il appartient de plein droit», et de «le réinvestir dans leur lutte de libération». Il revenait sur les témoignages exprimés à propos «de la redécouverte des sources évangéliques de l'engagement politique, d'une méditation sur le combat libérateur de Jésus, sur le message libérateur du Dieu d'Israël». Il rappelait un thème du livre de l'Exode cher à la théologie de la libération: «Dieu se révèle comme étant le Dieu des opprimé/e/s, comme étant celui les stimulant à prendre en main leur histoire, à se révolter contre l'oppression. C'est ça notre Dieu! ponctuait-il. Et être croyant de ce Dieu, c'est s'engager à réaliser ce projet de libération qui ne concerne pas qu'Israël, qui concerne tous les esclaves et toutes les esclaves du monde.» Et comme derniers mots, ceux-ci: «[...] ce sont les marginaux et marginales, ce sont les exclu/e/s, ce sont les opprimé/e/s de notre société et du monde qui sont peut-être en train de surgir comme sujets de leur histoire et de l'histoire du monde. Ce sont les pauvres qui désormais nous évangélisent, qui représentent pour ceux et celles qui veulent bien les écouter les signes de la nouvelle espérance⁶¹.»

Ces derniers mots confirment une constante observée dans l'attention que nous avons portée jusqu'ici à l'influence du christianisme social sur l'action communautaire: susciter la participation, faire émerger des sujets collectifs dans des populations appauvries, opprimées, discriminées, marginalisées, laissées pour compte, et les accompagner dans leur cheminement de libération, qui devient par symbiose celui de ceux et celles qui les accompagnent. Dans cette phase historique du christianisme social que nous avons mise en observation s'est en quelque sorte réalisé un retour actualisé à ce que le sociologue des mouvements sociaux Francesco Alberoni appelle «les idéaux profonds, l'espérance ensevelie au cœur de l'institution [...] les mêmes qu'à l'étape de

61. Les interventions de Giulio Girardi prononcées *in vivo* ont été transcrites et publiées dans: Giulio Girardi, *La militance et ses défis aujourd'hui*, Québec, Collectif québécois d'édition populaire, coll. «Les cahiers de la conscientisation», n° 10, 1994. Pour les passages cités, voir p. 3-4, 7-8 et 19.

la naissance du mouvement⁶² ; en l'occurrence ici, celui inauguré par Jésus de Nazareth au début de notre ère et « enseveli » depuis sous des couches superposées de surcharges institutionnelles, doctrinales, organisationnelles, et de turpitudes d'hier et d'aujourd'hui. Une question se pose alors à ceux et celles qui ont vécu comme une expérience de conviction cette phase récente du christianisme social en tant qu'inspiration de l'action communautaire. Elle se pose aussi à ceux et celles qui, dans l'effervescence de leurs jeunes engagements, la découvrent. Du point de vue de la rémanence, qui est la persistance d'un phénomène après l'évanescence de ce qui l'a suscité, que reste-t-il aujourd'hui de l'influence du christianisme social sur l'émergence et le développement de l'action communautaire ? Cette question appelle une conclusion ouverte sur l'action communautaire en mouvement d'aujourd'hui.

CONCLUSION OUVERTE : QUESTION DE RÉMANENCE

Avant d'explorer du côté de possibles éléments de réponse à la question de la rémanence, rappelons brièvement les indicateurs qui nous ont permis de parler d'influence du christianisme social sur l'action communautaire au Québec, depuis les années 1960 jusqu'au début des années 2000. Sans prétendre citer toute la documentation existante, nous avons mis en évidence quelques textes influents, associant l'engagement communautaire aux sources chrétiennes. Sans les nommer tous, nous avons cité au fil du texte des noms d'hommes et de femmes ayant laissé leur marque dans l'action communautaire, alors qu'ils étaient explicitement associés à une appartenance institutionnelle chrétienne. Nous avons enfin mentionné des organisations d'Église du Québec se réclamant explicitement du christianisme social.

Des indicateurs aussi clairement identifiables que ceux présentés ici sur l'influence du christianisme social en action communautaire se sont faits rares sur la scène sociale, puis sont disparus au tournant des années 2000. Une hypothèse a cours en contexte catholique pour expliquer la disparition d'une référence explicite à l'Évangile comme motivation à l'engagement communautaire : à vouloir faire corps avec le monde pour le transformer, le catholicisme social ne s'est-il pas confondu avec lui jusqu'à s'y dissoudre, au nom de l'efficacité pédagogique, de l'authenticité de ses valeurs évangéliques et en raison de son parti-pris anti-institutionnel⁶³ ? Cette hypothèse mériterait certes d'être

62. Francesco Alberoni, *Genesi*, Milano, Garzanti, 1989, p. 202, traduction libre de : « Gli ideali profondi, la speranza sepolta nel cuore dell'istituzione sono gli stessi dello stato nascente ». Sur la question spécifique du mouvement de Jésus de Nazareth et les défis de son actualisation, voir Gérald Doré, *La Voie libre-chrétienne. De Jésus libérateur à une Église libératrice toujours en émergence*, Montréal, Carte blanche, 2019.

63. Hypothèse formulée par un évaluateur anonyme de l'article.

vérifiée, ou à tout le moins explorée, auprès de ceux et celles encore vivants qui, à une étape de leur vie, se sont engagés dans l'action communautaire au nom de leur fidélité à l'Évangile de Jésus Christ. Encore faudrait-il faire la part de l'influence d'un contexte général de laïcité, réfractaire à l'expression ouverte de motivations à l'action de nature religieuse, quelles qu'elles soient. Cette ère de sécularisation normative coïncide avec un vieillissement et une absence de relève dans les communautés religieuses proches de l'action communautaire. Il s'agit là de facteurs de poids auxquels s'est ajoutée une contrainte triviale, à savoir l'obligation de non-confessionnalité associée au financement par l'État de l'action communautaire à travers le Secrétariat à l'action communautaire autonome et à l'initiative sociale (SACAIS). Dans un bilan des années d'engagement de leur communauté dans la mouvance communautaire réalisé en 2013, deux capucins constatent que « la part "casanière" de la tradition, l'attention portée en premier aux dynamiques et aux besoins internes de la communauté, a repris le dessus ». Ils ajoutent, par ailleurs: « Si les quelques nouveaux membres qui se joignent à nous ne sont pas particulièrement enclins à marcher sur les chemins accidentés de la solidarité avec les groupes populaires et communautaires, nos alliés, les groupes que nous avons pu soutenir pendant plusieurs années, eux, sont toujours là, vivants et actifs, car ils ont su former une relève dont nous sommes fiers avec eux⁶⁴. »

Cette affirmation nous ramène à la question de rémanence sur laquelle débouche notre exploration de l'influence du christianisme social sur l'action communautaire et les pratiques de conscientisation. Seule une analyse systématique des orientations et des pratiques des réseaux qui regroupent les associations qui se définissent comme groupes populaires ou groupes communautaires permettrait de répondre adéquatement à la question. À défaut d'une telle étude, un bref survol de la documentation du Réseau québécois de l'action communautaire autonome (RQ-ACA), du Mouvement d'éducation populaire et d'action communautaire du Québec (MÉPACQ) et du Regroupement des organismes en défense collective des droits (RODCD) peut nous mettre sur la piste. Ces réseaux reconnaissent les critères auxquels leurs groupes-membres sont tenus pour obtenir le financement de l'État:

[...] être un organisme à but non lucratif ; être enraciné dans la communauté ; entretenir une vie associative et démocratique ; être libre de déterminer sa mission, ses approches, ses pratiques et ses orientations ; avoir été constitué à l'initiative des gens de la communauté ; poursuivre une mission sociale propre à l'organisme qui favorise la transformation sociale ; avoir des pratiques

64. Jacques Bélanger et Aubert Bertrand, « Que reste-t-il de nos alliances ? », *Relations*, n° 766, juillet-août 2013, p. 38.

citoyennes et une approche globale ; être dirigé par un conseil d'administration indépendant du réseau public⁶⁵.

Pour la période que nous avons étudiée, les initiatives communautaires portées par la tension éthico-sociale issue du christianisme social répondaient d'emblée à ces critères, mais elles s'exprimaient dans un langage militant plus autonome, moins conforme à la cassette institutionnelle, plus clairement affirmé dans son indignation face aux oppressions multiples (de classe et autres) qui traversent la réalité sociale. Nous soulignons plus haut comment le double mouvement de tension idéale et de conscience critique dans lequel incubent les solidarités nouvelles débouche éventuellement, s'il dure, sur de nouveaux arrangements institutionnels. Il semble bien que ce soit le cas pour l'action communautaire au Québec, maintenant reconnue par l'État, y compris dans son volet de défense collective des droits. En même temps, il faut voir que le nouveau contexte ne réussit pas à tout recouvrir. Les idéaux profonds, l'espérance enfouie au cœur de l'institutionnalisation laïque de l'action communautaire trouvent encore à se dire et à se chercher un débouché dans l'action. On en trouve un écho dans ce que dit le RODCD de ses groupes-membres: « aident les gens à se mettre ensemble pour faire respecter leurs droits et combattre les discriminations qui sont exercées contre eux ; **mènent des luttes pour améliorer les conditions de vie des personnes les plus pauvres et marginalisées** ; contribuent à élargir la participation de toute la population à la vie politique et publique ; contribuent aux débats sociaux en agissant comme révélateurs et dénonciateurs de divers problèmes sociaux. » Et il ajoute: « Même si la majorité des organismes offrent des services individuels, rappelons que l'intervention collective demeure leur mission principale⁶⁶ ». C'est probablement plus de ce côté qu'il faut chercher la rémanence du christianisme social dans l'action communautaire d'aujourd'hui au Québec, malgré la rareté des références explicites à la source de l'option préférentielle dont elle reste porteuse.

65. Table régionale des organismes communautaires de Lanaudière, *Les huit critères de l'action communautaire autonome*, Saint-Esprit (Québec), sans date, p. 2-4.

66. Regroupement des organismes en défense collective des droits, *Mémoire présenté au ministre des Finances du Québec, monsieur Éric Girard*, janvier 2024, p. 2 et 5, <http://www.defensesdesdroits.com>. Les caractères gras sont de l'auteur de l'article.

Le Collectif québécois de conscientisation : parcours, réalisations et postérité¹

CATHERINE FOISY

Département de sciences des religions, UQAM

JÉRÔME STRONG

Département de sciences des religions, UQAM

RÉSUMÉ

Fondé en 1977 sous le nom de Regroupement des organismes communautaires du Québec (ROCQ), le Collectif québécois de conscientisation (CQC) a poursuivi ses activités jusqu'en 2017, engagé dans la formation des personnes issues des classes populaires, à partir de la théorie de la conscientisation du pédagogue brésilien Paulo Freire. Tout en la contextualisant, cet article retrace la trajectoire de l'organisation, en pointant les moments de rupture et de transformations sur le plan des objectifs poursuivis et des méthodes employées.

Abstract : *See end of volume.*

MOTS-CLÉS

Conscientisation, formation, action communautaire, militantisme, Collectif québécois de conscientisation

-
1. Cet article scientifique a été évalué par deux experts anonymes externes, que le Comité de rédaction tient à remercier. Par ailleurs, les auteurs tiennent également à remercier les personnes évaluatrices ainsi que les membres du comité de rédaction du *BHP* qui ont formulé des remarques très judicieuses ayant permis de bonifier substantiellement cet article.

En 1971, la pensée du pédagogue brésilien Paulo Freire fait une incursion importante dans le monde francophone à travers la publication de l'ouvrage *Pédagogie de l'opprimé*, initialement publié en 1968 sous son titre original portugais *Pedagogia do oprimido*. À travers ses années de travail auprès de populations pauvres et marginalisées en contexte d'alphabétisation, il y définit alors la conscientisation comme étant une *praxis* révolutionnaire ou «[un] processus dans lequel des hommes, en tant que sujets connaissant [et réfléchissant à partir de leurs propres expériences], et non en tant que bénéficiaires [d'un savoir officiel établi], approfondissent la conscience qu'ils ont à la fois de la réalité [politique et] socio-culturelle qui modèle leur vie et de leur capacité de transformer cette réalité²». L'auteur renvoie ici à leur capacité d'accéder à une conscience de classe, de critiquer une réalité à laquelle ils ne se soumettent plus docilement et de modifier cette dernière en luttant collectivement et de manière solidaire contre les structures d'oppression multiples qui la définissent. Plus précisément, Freire, à travers l'alphabétisation, se donnait pour objectif de dégager l'univers thématique du vécu des femmes et des hommes les plus exploités de la classe populaire, de coder cet univers thématique dans de multiples médiums – comme la photo d'une personne travaillant au champ par exemple –, et d'aborder ce thème non pas comme une réalité inexorable, mais comme un *problème* devant être compris intellectuellement et devant être résolu concrètement par l'action individuelle ainsi que la mobilisation et la prise de pouvoir politique de la classe populaire. Après avoir fait son chemin dans divers mouvements populaires d'alphabétisation au Québec, un groupe est fondé en 1977 sous le nom de Regroupement des organisateurs communautaires du Québec (ROCQ). Il se dédie spécifiquement à l'approfondissement théorique et à la mise sur pied de formations consacrées à l'approche de la conscientisation selon Freire, visant initialement des praticiens et praticiennes du monde communautaire. En 1983, il devient le Collectif québécois de conscientisation (CQC), poursuivant ses activités jusqu'à sa dissolution en 2017. Par ses liens avec des groupes comme le Front commun des personnes assistées sociales, l'Institut de coopération pour l'éducation des adultes, la Confédération des syndicats nationaux (CSN), la Fédération des femmes du Québec (FFQ), le groupe Au bas de l'échelle et la Ligue des droits et libertés, notamment, le CQC est inscrit dans le tissu de l'action communautaire et du militantisme social au Québec des quatre dernières décennies. Bien que de taille modeste en matière de participation des membres réguliers, le CQC est devenu, par le biais de ses sessions de formation offertes et suivies par des centaines de personnes engagées dans divers groupes et organisations, un catalyseur et un multiplicateur des forces vives de l'action communautaire.

2. Paulo Freire, «Cultural Action and Conscientization», *Harvard Educational Review*, vol. 40, n° 3, 1970, p. 453. Nous traduisons.

Le CQC a certes fait l'objet de travaux, mais exclusivement dans les champs du travail social et de la sociologie des organisations³. De même, les pratiques de la conscientisation au Québec ont fait l'objet de quelques mémoires de maîtrise⁴, dans le sillon du ROCQ, puis du CQC. Dans le plus récent opus sur le CQC⁵, qui fait suite à deux ouvrages collectifs publiés respectivement en 1983 et 1987, ainsi qu'à treize fascicules parus au Collectif québécois d'éducation populaire entre 1994 et 2000, les autrices et auteurs de cet ouvrage collectif illustrent comment la conscientisation a évolué au Québec depuis le début des années 2000, tant sur le plan de la pratique que de la théorie. Cet ouvrage exemplifie la richesse de la conscientisation comme grille d'analyse critique des enjeux sociaux pour lutter contre les diverses formes contemporaines d'oppression. D'ailleurs, cette définition de la conscientisation proposée par le CQC en témoigne : « Un engagement, une option qui se fonde sur la révolte face aux situations d'oppression économique, politique et idéologique, l'espoir de transformer ces situations et la confiance dans les capacités créatrices des personnes opprimées⁶. » Dans ce même chapitre, Jean-Yves Desgagnés met en évidence les visées de la conscientisation qui, absentes de la définition qu'en donnait initialement Freire, ont été ajoutées par le CQC, dont la visée féministe, notamment à travers la reconnaissance de l'oppression des femmes spécifiquement. À cet effet, plusieurs travaux ont souligné la place déterminante qu'a prise la question féministe au sein du CQC, et ce, dès la seconde moitié des années 1980⁷. Selon Desgagnés, ce qui distingue l'*empowerment* de la conscientisation est l'absence, pour le premier, d'une réflexion suffisante sur les liens qui unissent pouvoir d'agir individuel et collectif aux causes structurelles de l'absence de pouvoir, ce qui est au cœur de la pensée de Freire.

-
3. Évelyne Baillergeau, « Intention formative, éducation populaire et intervention sociale au Québec », *Savoirs*, vol. 18, n° 3, 2008, p. 9-35.
 4. Mélanie Roy, *Le rôle de l'éducation dans la dynamique de conscientisation des femmes du Centre des femmes du Ô Pays à l'égard de leur insertion socioprofessionnelle et de l'appropriation du territoire*, Mémoire de maîtrise (développement régional), Université du Québec à Rimouski, 2017 ; Denis Lafond, *Bâtir des outils pour la mémoire collective : une expérience de conscientisation dans une maison de campagne collective de la classe populaire*, Mémoire de maîtrise (service social), Université Laval, 1987 ; Jacques Lacroix, *Conscientiser par le placotage : expérimentation d'une pratique de conscientisation dans le domaine du logement social avec le Comité H.L.M. du Comité des citoyens/nés de St-Sauveur (1983-1986)*, Mémoire de maîtrise (service social), Université Laval, 1986 ; Renée Soler, *Étude pédagogique de conscientisation socio-politique, selon la méthode de Paolo Freire, en milieu immigré haïtien*, Mémoire de maîtrise (sciences de l'éducation), Université de Montréal, 1980.
 5. Gisèle Ampleman, Jean-Yves Desgagnés et Linda Denis (dir.), *Théorie et pratique de conscientisation au Québec*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2012.
 6. Jean-Yves Desgagnés, « La conscientisation, une pratique antioppressive », dans *Ibid.*, p. 11-28.
 7. Sylvie Jochems, « Hommes Femmes. Un 7^e axe à la pratique de conscientisation au Québec », dans *Ibid.*, p. 29-40.

La littérature foisonnante du CQC fait état de centaines de sessions de formation sur diverses thématiques, dont les sessions de formation obligatoires telles que la «sensibilisation à la conscientisation» et l'«approfondissement de la conscientisation», ou des sessions thématiques comme le «théâtre de l'opprimé», lesquelles ont été offertes sur une période de plus de trois décennies. De nombreuses questions demeurent quant à la nature de ces sessions de formation, à leur orientation, à leurs objectifs, à leur public cible ainsi qu'à leur réception dans les milieux de pratique. Comment ces sessions de formation ont-elles évolué? Que nous apprennent les transformations apportées à ces sessions de formation sur le développement des pratiques de la conscientisation au Québec? Que nous disent-elles de la lecture critique des enjeux politiques et sociocommunautaires des diverses époques? Ce sont d'ailleurs des questions qui ont guidé le travail réalisé dans le cadre d'une recherche partenariale développée conjointement avec le Centre justice et foi (CJF)⁸, ancrée dans une perspective de coconstruction des savoirs et menée sous les auspices du Service aux collectivités de l'UQAM⁹. Compte tenu de la suspension des activités du CJF depuis le 21 mars 2024, le projet se clôturera avec la publication du présent article et du dossier thématique dans lequel il s'insère. Ce projet de recherche partenariale poursuivait trois objectifs: 1) retracer et analyser le parcours du Collectif québécois de conscientisation (membres, sessions de formation, modes d'organisation et de fonctionnement, rayonnement) en portant attention aux éléments de continuité et de rupture du CQC avec les mouvements d'éducation populaire et d'animation sociale, ainsi qu'aux transformations de ses pratiques et de ses discours; 2) cartographier les réseaux locaux du CQC relatifs à la circulation des personnes, des idées et des pratiques ainsi qu'aux relations entretenues, notamment, avec des organisations communautaires et catholiques locales de la mouvance du christianisme social (Centre de pastorale en monde ouvrier, Centre justice et foi, Centre Saint-Pierre, etc.); 3) explorer la réception — conçue comme un processus actif incluant adaptation et traduction¹⁰ — de la théorie et de la pratique de la conscientisation de Paulo Freire au Québec depuis 1977.

Pour les fins de cet article, et compte tenu des contraintes de temps et de ressources imparties, c'est essentiellement le premier objectif qui pourra être atteint. Un effort sera fait pour illustrer le rayonnement du CQC par le biais de ses réseaux locaux et tenter de resituer au mieux son action dans le contexte

8. C'est sur la suggestion du Centre justice et foi, qui avait accepté d'héberger les archives du CQC dans ses bureaux, qu'il a été déterminé de mener cette recherche sur cet objet.

9. Ce projet de recherche partenariale intitulé «*Paulo Freire au Québec: christianisme social, éducation populaire et action communautaire*» est financé par le Programme d'aide financière à la recherche et à la création (PAFARC) de l'UQAM.

10. Gilles Routhier, *Vatican II: Herméneutique et réception*, Montréal, Fides, 2006.

plus large du mouvement communautaire des quatre dernières décennies au Québec. Cette limite de l'article tient aussi en partie aux sources consultées. Le projet de recherche partenariale avait été élaboré autour d'une méthodologie de recherche croisée à partir des archives du CQC, de la poursuite d'une quinzaine d'entretiens semi-dirigés avec des membres du CQC et d'un travail dans diverses revues culturelles québécoises. Le projet a été mis sur pause au moment où deux entretiens avaient été réalisés, ce qui ne permettait pas de procéder à une analyse croisée des sources. Il a donc été jugé plus pertinent de mettre de côté cette source de données pour se concentrer sur les archives du CQC, qui ont été déposées au Centre justice et foi. Quant à la mise en contexte du CQC à partir de revues culturelles, cet aspect devait intervenir vers la fin du projet. Compte tenu de sa clôture prématurée, il a été abandonné.

Cet article propose donc de retracer la trajectoire de l'organisation, en focalisant l'analyse sur la méthode unique et originale de conscientisation qu'elle a adoptée et sur son évolution. Dans un premier temps, nous exposons les principales étapes de développement du CQC, en nous arrêtant notamment sur les raisons qui expliquent sa naissance comme ROCQ, tout comme son passage au CQC. Afin de donner une vue d'ensemble de l'organisation, nous nous penchons aussi sur les membres ainsi que sur les modalités de gestion et d'organisation du CQC. Dans un deuxième temps, nous nous attardons aux objectifs poursuivis ainsi qu'aux sessions de formation offertes. Dans un troisième temps, nous revenons sur certains éléments identifiés précédemment et tentons de les réfléchir dans une perspective critique, faisant ressortir les points de continuité et de rupture dans le parcours du CQC.

ÉMERGENCE, CONTRADICTIONS ET TRANSFORMATIONS : DU ROCQ AU CQC

La naissance du Collectif québécois de conscientisation (CQC), sous le nom initial de Regroupement des organisateurs communautaires du Québec (ROCQ), doit beaucoup au contexte spécifique dans lequel il voit le jour, notamment marqué par la diversification des modalités d'intervention dans le domaine du social. Après l'animation sociale¹¹, et découlant de celle-ci d'une certaine manière, le Québec voit naître le secteur de l'action communautaire

-
11. Michel Blondin, « L'animation sociale en milieu urbain: une solution », *Recherches sociographiques*, vol. 6, n° 3, 1965, p. 283-304 ; Gérald Doré, « L'organisation communautaire et les mutations dans les services sociaux au Québec, 1961-1991. La marge et le mouvement comme lieux de l'identité », *Service social*, vol. 41, n° 2, 1992, p. 131-162. Dans ces deux articles, l'animation sociale renvoie à un ensemble d'expériences et de pratiques communautaires qui visent à ce que les milieux populaires acquièrent des outils pour déployer leur plein potentiel. Par les réseaux souvent informels qui se mettent en place dans diverses localités du Québec au cours de la période allant de 1963 à 1970, l'animation sociale préfigure l'émergence des nouveaux mouvements sociaux (féministes, écologistes, pacifistes) des décennies suivantes.

autonome, notamment en défense des droits. Au même moment, on assiste à la création des centres locaux de services communautaires (CLSC) ainsi qu'à l'émergence de nouveaux statuts d'emplois dans le secteur du travail social, notamment les intervenants et intervenantes et organisateurs et organisatrices communautaires. À compter de 1974, le milieu de l'animation sociale et de l'organisation communautaire entame, à la lumière du dialogue de sourds qu'entretiennent les tenants de la contre-culture, les péquistes, les marxistes-léninistes et les militants d'autres groupes politiques, une réflexion sur la nécessité pour le milieu d'adopter une démarche commune et cohérente. C'est donc à l'automne 1974¹² qu'un groupe de professeurs de l'Université Laval ainsi que des intervenants et intervenantes et des organisateurs et organisatrices communautaires se réunissent afin de faire le point sur certains aspects de la pratique de l'intervention collective. Plus précisément, il s'agit initialement pour ce groupe, à la lumière d'une formation universitaire qu'il juge mal adaptée aux réalités du terrain et aux réalités institutionnelles de l'époque, de répondre aux besoins de formation d'organiseurs et organisatrices communautaires fraîchement sortis des universités. C'est au détour de l'une de ces discussions que surgit, en 1975, la question de la possibilité de systématiser une démarche d'intervention collective sur les plans idéologique, théorique et pratique (méthodes d'intervention). Ce sont donc des préoccupations relatives à la qualité de la formation continue, conjuguées à une volonté de mieux soutenir au plus près de leurs expériences de terrain les praticiens et praticiennes de l'intervention sociocommunautaire, qui président à la création du ROCQ.

C'est de ce dialogue que naîtra, à travers un lourd langage théorique, le manifeste du ROCQ publié en 1978. Dès sa fondation, le ROCQ fait état des désaccords fondamentaux qui caractérisent sa relation avec un État qui souhaite alors, selon lui, répondre aux besoins du milieu communautaire à l'aide d'une stratégie large alliant l'intégration sociale, l'encadrement administratif et bureaucratique de la pratique ainsi que la centralisation, l'uniformisation et la rentabilisation d'une pratique désengagée du terrain et réorientée vers une « offre de services ». L'approche du ROCQ est tout autre: il se met à l'école de la classe populaire et étend ses effectifs en dehors des milieux institutionnels pour toucher des réseaux de militants et militantes et de personnes-ressources dans le milieu populaire par le biais d'expériences de conscientisation qui donneront des résultats probants. Dans son manifeste de 1978, on identifie certains traits de l'organisation: 1) une volonté, chez les membres, de vivre et de partager la condition ouvrière. Selon les membres du

12. Centre justice et foi, Fonds du Collectif québécois de conscientisation, boîte n° 8, *Manifeste 1978-1987/Notre Visée/Dépliants/Plaquette anniversaire, 1977-1987: 10 ans déjà!* (R.O.C.Q — C.Q.C), 1987, 46 p.

ROCQ, il faut sortir d'une compréhension « professionnelle » de la pratique et s'allier à la condition ouvrière pour tirer de cette proximité avec les travailleurs et travailleuses la possibilité d'agir sur certaines contradictions. Pour le ROCQ, les « contradictions » désignent ici celles d'un travail social et communautaire « improductif » et inconscient du rôle qu'il joue dans la reproduction des inégalités, c'est-à-dire d'une manière de penser et de « faire » ce travail sans s'attaquer aux causes structurelles de l'oppression des travailleurs. 2) Une volonté d'agir sur leurs propres contradictions, c'est-à-dire, pour les membres du ROCQ majoritairement composé de petits bourgeois et petites bourgeoises, un désir de penser les inégalités structurelles qui se trouvent au fondement même de leurs situations privilégiées et d'agir contre elles. Selon le ROCQ, c'est notamment en prenant ses distances par rapport à l'expertise du petit bourgeois – une expertise caractérisée par son modèle pédagogique du haut vers le bas, sa rationalisation théorique et son lourd langage conceptuel – et en se mettant à l'écoute du savoir de la base – c'est-à-dire en valorisant le potentiel transformateur d'une intervention travaillant à partir de l'expérience vécue et de l'univers thématique de la classe ouvrière – qu'une alliance entre la petite bourgeoisie et la classe ouvrière/populaire devient possible¹³. 3) Un engagement à encourager et à participer à l'organisation politique et à la prise de pouvoir politique des travailleurs et travailleuses. 4) Un désir de travailler à la mise sur pied d'une stratégie et d'une pratique systématisées et communes où l'on spécifie que l'inclusion des « régions » est d'une grande importance¹⁴. On peut nettement voir ici se dessiner la prise de position du ROCQ quant au type de militants et militantes recherchés ainsi qu'à la manière d'envisager son rôle face à l'État dans le domaine du social.

Dès ses premières années, le ROCQ se joint à l'Institut œcuménique au service du développement des peuples (INODEP), basé à Paris¹⁵, et à partir de 1980, il ajoutera chaque année une session d'approfondissement de la

13. *Ibid.*, p. 15.

14. Centre justice et foi, Fonds du Collectif québécois de conscientisation, boîte n° 8, *Manifeste 1978-1987/Notre Visée/Dépliants/Plaquette anniversaire, Manifeste du Regroupement des Organismes Communautaires du Québec (ROCQ)*, septembre 1978 (3^{ème} édition), 1978, 38 p.

15. Les liens entre l'INODEP et le Québec sont nombreux, notamment avec L'Entraide Missionnaire. Ils ont été entretenus au fil du temps, particulièrement grâce à deux figures importantes de l'INODEP : Colette Humbert, franciscaine missionnaire de Marie, et Vincent Cosmao. Voir Catherine Foisy, « Loin des yeux, près du cœur ! Autorité, distance et pragmatisme chez les Sœurs Missionnaires de Notre-Dame d'Afrique (1869-1894) », *Études d'histoire religieuse*, vol. 83, n° 1-2, 2017, p. 5-18 ; *idem*, « La décennie 1960 des missionnaires québécois : vers de nouvelles dynamiques de circulation des personnes, des idées et des pratiques », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 23, n° 1, 2014, p. 24-41 ; Etienne Lapointe et Catherine Foisy (dir.), *Chemins de libération, horizons d'espérance : une anthologie de L'Entraide Missionnaire*, Montréal, L'Entraide Missionnaire, 2018. Une partie de cette organisation perdure jusqu'à aujourd'hui dans le Freire Institute, basé dans le Lancashire au Royaume-Uni.

conscientisation à son horaire. Cette fréquentation d'une organisation qui avait été cofondée par Paulo Freire lui-même favorisera l'appropriation et la consolidation du parti pris pour l'approche de la conscientisation qui transparaissait déjà dans les traits de l'organisation que nous venons d'identifier. Elle en viendra à jouer un rôle si crucial dans la définition même du ROCQ que celui-ci, en assemblée générale, déterminera que son nom ne correspond plus à sa pratique et qu'il devrait, dans le futur, refléter la place centrale qu'occupe la conscientisation dans le regroupement. D'ailleurs, selon le manifeste de 1983¹⁶, ce serait Colette Humbert de l'INODEP qui aurait organisé en 1980 la première session de conscientisation, intitulée « Approfondissement de la conscientisation ». Les sessions suivantes furent prises en charge par les membres du CQC et structurées en trois grandes catégories. D'abord, la session de sensibilisation à la conscientisation donnée une fois par année pour les non-membres. Cette session cherche à mettre en lumière les contradictions des participants et participantes et les différences culturelles entre la classe populaire et la petite bourgeoisie. Fidèle à la méthode de Freire, il s'agissait, par exemple, de dégager de l'expérience et de la représentation personnelles du bien-être social des participants et participantes – du thème de l'aide sociale codé, par exemple, dans des termes péjoratifs qu'on utilise pour décrire une personne sur le bien-être social: paresseuse, profiteuse, etc. –, non pas la description d'une réalité réduite à un échec moral et personnel – une condition « méritée » –, mais bien un problème (à qui profitent ces termes péjoratifs ? quel est le rôle de ces stéréotypes dans le maintien du statu quo ?) dont les causes structurelles doivent être comprises de manière critique et qui exige d'être corrigé par une action politique collective et solidaire: « [...] il suffit de poser, dans un contexte approprié, la question "pourquoi suis-je allée au BES pour la première fois ?" pour ouvrir la porte aux multiples dimensions significatives de la vie et de la conscience de ces femmes et de ces hommes les plus exploités de la classe populaire¹⁷. »

Ensuite, les sessions d'approfondissement de la conscientisation, elles, présupposent et poursuivent le travail entamé dans la session initiale et ne sont offertes qu'aux membres du CQC. C'est notamment dans ces sessions que sont présentés les différents types de conscience et les différents niveaux de conscience que chacun de ces types comprend: 1) conscience non critique – conscience révoltée – conscience critique ou structurelle; 2) conscience des

16. Centre justice et foi, Fonds du Collectif québécois de conscientisation, boîte n° 8, *Manifeste 1978-1987/Notre Visée/Dépliants/Plaquette anniversaire, Notre Visée: vers une sphère plus égaliterre* (Collectif Québécois de Conscientisation), 1983, 10 p.

17. Gisèle Ampleman, *Pratiques de conscientisation: expériences d'éducation populaire au Québec*, Montréal, Éditions Nouvelle Optique, 1983.

«nécessités» de classe – conscience de classe; et 3) conscience individuelle – conscience collective.

Enfin, les sessions d'analyse des pratiques, qui présupposent les sessions précédentes et qui sont accessibles exclusivement aux membres du CQC, présentent un ensemble d'outils de conscientisation, notamment la pyramide sociale et l'autoportrait, qui aide les participants et participantes à mieux comprendre et identifier les causes structurelles de leur réalité et de l'injustice dont ils font quotidiennement l'expérience. Les sessions du CQC ayant ultimement pour objectif d'être données par les gens de la classe populaire eux-mêmes, ces outils étaient également présentés pour que les participants et participantes puissent éventuellement les mobiliser eux-mêmes pour donner une session de formation dans le futur. S'ajoutent finalement des sessions spécifiques de conscientisation qui portent sur l'économie mondiale, les rapports hommes-femmes et bien d'autres sujets. Il nous semble important de mentionner que ces sessions peuvent être ouvertes à des non-membres uniquement s'il en est décidé ainsi en assemblée générale.

C'est en 1983, alors qu'il compte 111 membres provenant majoritairement des régions de Québec et de l'Outaouais, que le ROCQ devient donc officiellement le CQC. Contrairement au manifeste du ROCQ de 1978, le CQC, dans la plaquette-manifeste soulignant ses dix ans d'existence publiée en 1987, identifie d'entrée de jeu la conscientisation comme étant la «méthode» ou l'«approche» qu'il privilégie¹⁸. Le CQC, qui réitère – comme le ROCQ le faisait en 1978 – ses désaccords avec la vision du milieu communautaire privilégiée par l'État, voit justement dans la conscientisation une approche permettant au milieu communautaire et au travail social de ne pas sombrer dans une dérive bureaucratique. Toutefois, il est à noter que les dangers de cette dérive ne sont pas nommés précisément dans le manifeste de 1987 lui-même. Du même souffle, le CQC y admet, en rétrospective, l'échec du volet «Défense» de l'action du ROCQ, qui visait à lutter contre les coupures et la transformation des postes en organisation communautaire¹⁹ dans les réseaux institutionnels ainsi qu'à empêcher la récupération de son travail à des fins politiques. Autant les manifestes que les procès-verbaux illustrent très bien l'absence d'un mandat clair pour le comité «Défense», ce qui, à maintes reprises lors du bilan du comité de défense, sera identifié, aux côtés

18. Centre justice et foi, Fonds du Collectif québécois de conscientisation, boîte n° 8, *Manifeste 1978-1987/Notre Visée/Dépliants/Plaquette anniversaire, Manifeste du Collectif Québécois de Conscientisation (CQC)*, 1987, p. 3.

19. Avec la crise économique du début des années 1980, on a assisté à une révision de la mission des services sociaux et de santé en fonction d'objectifs visant davantage les services à la clientèle que la défense des droits, entre autres.

du manque d'intérêt des membres pour cette lutte, comme cause principale de son échec.

À partir de divers documents internes du ROCQ, puis du CQC, plusieurs traits émergent relativement aux membres de l'organisation. D'abord, ils sont concentrés à Montréal et à Québec, avec la création de poteaux régionaux, sortes de relais dans les différentes régions du Québec: Bas-Saint-Laurent, Estrie, Gaspésie, Côte-Nord, Saguenay-Lac-Saint-Jean, Laurentides, Outaouais, Mauricie et Centre-du-Québec. Durant l'implantation du ROCQ, les poteaux recrutent dans les différentes régions et diffusent de l'information sur le regroupement. Les poteaux sont ensuite chargés, durant l'année 1978-1979, de réaliser une enquête locale sur la situation de l'action communautaire. Cependant, la présence régionale et le rayonnement du ROCQ/CQC au-delà des grands centres semblent avoir été tributaires à la fois de la volonté du comité de coordination et du dynamisme des relais régionaux. Le rôle des poteaux comme « pôles d'informations régionaux » s'est maintenu tout au long de l'existence du CQC. Les sessions de formation se tenant principalement à Montréal et à Québec, il était certainement difficile pour le CQC d'avoir une visibilité constante en région. On voit cependant naître diverses initiatives en lien direct avec la conscientisation un peu partout au Québec, ces dernières demeurant en lien avec le CQC d'une manière ou d'une autre. Il n'y a qu'à penser à la Botte de foin, fondée à Dunham dans les années 1980, qui fut un lieu important de formation à la conscientisation en Estrie.

Un deuxième fait saillant relatif à l'ensemble des membres du CQC est qu'il a toujours été relativement circonscrit, avec une centaine de membres. Il nous semble que cela soit compatible avec notre compréhension du CQC d'abord et avant tout comme espace de ressourcement pour des militants et militantes engagés dans diverses luttes et organisations. Pour jouer un rôle de sentinelle, de formation d'agents multiplicateurs dans le milieu communautaire et militant québécois, quelques dizaines de membres engagés dans divers milieux ont certainement pu faire une différence sur une période de 40 ans. Au fil du temps, l'organisation a été confrontée à d'importantes fluctuations à la baisse ainsi qu'à une difficulté à recruter et à renouveler sa coordination, une situation particulièrement vive au moment du 25^e anniversaire de l'organisation, comme nous le verrons plus loin. Troisième fait saillant: la base de membres est demeurée majoritairement féminine, représentant jusqu'à 75 % des membres au cours de certaines années. Quatrième fait saillant: les individus détenant une formation postsecondaire sont majoritaires parmi les membres du ROCQ, puis du CQC, et sont principalement catégorisés par le CQC lui-même comme des petits bourgeois salariés. Dans les années 1980, ils représentaient 75 % des membres, contre 25 % issus des classes populaires, avec une parité atteinte au début des années 1990 pour s'évanouir au tournant

des années 2000. Enfin, la structure de fonctionnement du ROCQ, puis du CQC est plutôt simple: elle se compose d'un comité de coordination (CoCo) et de coordonnateurs et coordonnatrices régionaux. Toute participation à une activité du ROCQ/CQC nécessitait une adhésion au regroupement pour devenir membre, à moins d'un assouplissement voté en assemblée générale. Même s'il ne menait pas des luttes de front, le ROCQ/CQC attribuait 10 % de son budget annuel à l'appui des groupes ou des luttes qui entraient dans la ligne de son manifeste. Le CoCo du ROCQ/CQC se composait initialement de quatre membres: coordonnateur, responsable des finances, responsable de l'information, responsable du courrier et du fichier des membres. Au milieu des années 1990, il a compté jusqu'à sept membres²⁰. Ce portrait organisationnel initial établi, une présentation de l'évolution des thématiques des sessions offertes par le ROCQ/CQC nous semble tout indiquée.

DES ANNÉES 1980 À LA FIN : THÉMATIQUES, PARTICIPATION ET ORGANISATION DU CQC

En nous attardant avec attention aux sessions de formation offertes par le ROCQ, puis le CQC, nous pouvons dégager des lignes de force autour de certaines thématiques, en plus de voir les évolutions qui se sont opérées durant l'existence de l'organisation. Tout au long de l'histoire du CQC, la session obligatoire de sensibilisation à la conscientisation demeure le socle sur lequel s'appuient les diverses thématiques abordées par les autres sessions de formation. Les sessions obligatoires subséquentes dédiées à l'approfondissement et à l'analyse pratique de la conscientisation, quoique moins souvent offertes aux membres du CQC que la session «sensibilisation», sont nombreuses et traversent le temps de vie du Collectif. Notons également que certaines sessions «non obligatoires» se sont démarquées dans l'histoire du CQC par leur popularité auprès des membres: «analyse des pratiques», «outils»,

20. Les responsabilités sont alors les suivantes. 1) Responsable de la coordination: préparer les ordres du jour et les bilans du CoCo pour l'assemblée générale (AG), superviser le respect des mandats de l'AG, superviser le bon fonctionnement du CoCo). 2) Responsable des finances: tenir les livres, avancer les fonds pour les formations, payer les dépenses du CQC, produire des rapports financiers pour le CoCo et l'AG. 3) Responsable de la correspondance: gérer le courrier, faire le dépôt de cotisations des membres, gérer les renouvellements ou non de la cotisation, produire des rapports sur les renouvellements et les adhésions. 4) Responsable du fichier des membres: mettre à jour la liste des membres, produire une liste d'étiquettes pour les envois, produire des rapports statistiques sur l'évolution des effectifs. 5) Responsable des archives: faire parvenir les documents selon la demande. 6) Responsable du suivi des sessions: communiquer avec les comités qui organisent les sessions. 7) Responsable du contenu des envois et du bulletin [il n'y a pas de tâche décrite ici]. Centre justice et foi, Fonds du Collectif québécois de conscientisation, boîte n° 8, *Régie interne, Mise à jour de la régie interne du CQC adoptée à l'assemblée générale du 30 avril 1994*, 19 novembre 1995, 7 p.

«stratégies et tactiques», «parlons politique», «analyse des pratiques de conscientisation» et bien d'autres. Les années 1980 sont traversées par des sessions d'initiation au théâtre de l'opprimé – dont les résultats sont plutôt mitigés compte tenu de la participation inégale à travers les années, portant sur une grille d'analyse inspirée de la notion de classes sociales –, par une attention à la pensée néolibérale dans l'analyse critique des politiques sociales et par un début de préoccupations relatives aux dynamiques internes des groupes militants (luttas de pouvoir, conflits idéologiques, conflits personnels). Les enjeux découlant de l'oppression des femmes et de l'espace qui leur est consacré au sein même du CQC ainsi que l'importante question du revenu minimum garanti font également partie des thématiques mises de l'avant durant les sessions de formation. La perspective féministe qui s'impose au sein du CQC est en syntonie avec l'évolution du mouvement des femmes au Québec, au sens où plusieurs organisations des secteurs communautaire, politique et social se dotent, à la même époque, d'un comité de femmes alimenté par une grille d'analyse féministe, souvent portée par des femmes œuvrant au sein de ces organisations comme militantes ou comme salariées. On peut certainement y voir un effet du mouvement québécois des femmes solidement implanté et organisé, lui-même encouragé par la décennie des Nations Unies pour la femme (1975-1985).

Des liens existent entre le CQC et les communautés autochtones dès le début des années 1980. La première mention d'un souci pour la situation des communautés autochtones et les luttes qu'elles mènent se trouve dans le procès-verbal de la réunion du comité de coordination du ROCQ du 9 janvier 1981²¹, où l'on propose de mettre sur pied, dans un avenir rapproché, une session/projet d'action sur «la réalité des autochtones». C'est l'année suivante, en 1982, que l'on retrace dans les archives du CQC le programme de la journée de formation du 7 mai 1982²², qui porte sur «la solidarité avec les autochtones» ; une journée de formation qui prend alors la place d'un projet de journée de réflexion sur le socialisme et l'organisation communautaire en milieu institutionnel. Ce programme, ainsi que le programme des sessions et des activités 1982-1983, nous permet d'entrevoir les grandes lignes de l'approche du ROCQ en ce qui concerne la solidarité avec les peuples autochtones: 1) premier contact avec les autochtones: l'image des médias ; 2) le phénomène de la colonisation (la Loi sur les Indiens, la convention de la Baie-James et le rapatriement de la constitution) et les luttes autochtones (les coopératives, la volonté d'autodétermination, les Inuits dissidents et la

21. Centre justice et foi, Fonds du Collectif québécois de conscientisation, boîte n° 1, AG — 77 à 81 — CoCo, *Procès-verbal de la réunion du CoCo du ROCQ du 9 janvier 1981*, 1981, 5 p.

22. Centre justice et foi, Fonds du Collectif québécois de conscientisation, boîte n° 5, *Calendrier des sessions, Programmes des sessions et des activités 1982-1983*, 1982, 2 p.

lutte des femmes autochtones) ; 3) échanges libres; et 4) solidarité avec les autochtones (par qui doit-elle se faire, comment et au profit de qui?). On reproche toutefois *a posteriori* à cette journée d'avoir adopté une approche trop théorique et d'avoir négligé l'importance des personnes-ressources provenant de communautés autochtones. La même année, le ROCQ, en réponse à une demande que lui fait le conseil de bande Weymontachie, envoie à ce dernier un télégramme d'appui faisant suite aux coupures dans les liaisons par chemin de fer qui privent la population de la réserve d'un moyen de communication important avec les grands centres. C'est aussi une décennie au cours de laquelle la nécessité de la prise de pouvoir politique des travailleurs et travailleuses est très présente, tant et si bien qu'on organise, à partir de 1987, un camp de rencontre à la Botte de foin à Dunham en Estrie, afin de favoriser la solidarité entre les membres du CQC.

Au tournant des années 1990, des sessions viennent dresser le bilan du stage de séjour-formation-immersion de 1988 qu'ont réalisé certains membres du CQC au Brésil en contexte de favelas, et témoignent d'une volonté, chez les membres, d'intégrer davantage la dimension internationale dans les réflexions et les pratiques du CQC et de tisser des liens solides à l'international, notamment avec le Centre d'Action Communautaire (CEDAC) au Brésil²³. Cependant, cette volonté de liens forts avec le CEDAC ne se matérialisera pas, notamment à cause de la répression politique au Brésil. Durant la même période, le CQC cherche à former des leaders populaires et à créer des espaces, à même les sessions de formation du CQC, pour que ces derniers puissent se ressourcer. En plus de nouvelles sessions portant sur la question autochtone, le CQC offre des sessions thématiques sur l'aide sociale et son lien avec l'économie mondiale. C'est aussi durant la décennie 1990 que la question de la mondialisation néolibérale se fraie un chemin dans la programmation du CQC, notamment avec un accent particulier porté sur les interactions entre femmes et néolibéralisme. En un sens, l'attention portée à la mondialisation néolibérale pave la voie à la décennie suivante alors que ses effets délétères deviennent de plus en plus évidents, et ce, sur tous les plans de la vie collective, autant dans les pays réputés développés et riches que dans ceux accusant un retard sur ce plan.

23. À ce sujet, consulter les archives suivantes: Centre justice et foi, Fonds du Collectif québécois de conscientisation, boîte n° 1, *Assemblées Générales — CQC — 1982-2001, Procès-verbal de l'AG du CQC du 11 juin 1989*, 1989, 8 p. ; Centre justice et foi, Fonds du Collectif québécois de conscientisation, boîte n° 1, *Assemblées Générales — CQC — 1982-2001, Procès-verbal de l'AG du CQC du 8 juin 1991*, 1991, 12 p.; Centre justice et foi, Fonds du Collectif québécois de conscientisation, boîte n° 1, *Assemblées Générales — CQC — 1982-2001, Procès-verbal de l'AG du CQC du 30 avril 1994 et Régie Interne*, 1994, 17 p.

En 2001, année du 25^e anniversaire du CQC et du Sommet des Amériques à Québec, qui avait mobilisé de nombreux groupes de gauche opposés à la Zone de libre-échange des Amériques (ZLÉA), le comité de coordination du CQC cherche à établir une thématique porteuse qui saurait rassembler et, en même temps, ouvrir des pistes pour l'avenir du regroupement. Comme le rapporte une lettre du comité de coordination adressée aux membres en 1999, l'organisation éprouve des difficultés à recruter de nouveaux membres²⁴, constate l'épuisement des membres de longue date et le manque d'implication de certains pour diverses raisons (précarité des individus assistés sociaux, raisons familiales, etc.), et regrette un manque de transmission et d'appropriation des sessions. À travers cette thématique, le comité cherche à trouver une réponse aux questions fondamentales suivantes: « Pourquoi et comment j'adhère au CQC à l'aube des années 2000 ? Quelles sont les luttes qui motivent cette adhésion et quel espoir la guide²⁵ ? » À partir de leurs réflexions autour d'un texte de Frei Betto, représentant important de la théologie de la libération, intitulé « Les défis de la conjoncture actuelle pour le mouvement populaire », les membres du comité de coordination du CQC optent finalement pour cette thématique en phase avec les préoccupations de nombreuses associations militantes à l'époque: « Face au néolibéralisme, comment être acteur de libération ? » Une série de quatre grandes conférences structurent alors ce moment-bilan de la vie du CQC. Colette Humbert prononce une conférence intitulée « L'Europe: une construction historique inédite », dans laquelle elle insiste sur la nouvelle culture politico-stratégique de l'Union européenne (UE) fondée sur la diplomatie, l'établissement de liens commerciaux et la préférence donnée au droit international, sur les problèmes communautaires que rencontre l'Europe (immigration, délinquance et populisme) et le rôle positif joué par les Églises d'Europe dans la construction de l'UE. Vincente Valeiros, lui, partage une réflexion sur le néolibéralisme et ses effets ressentis, tant au Québec qu'au Brésil, jusque dans la réorganisation des politiques publiques autour du principe de réinsertion dans le marché du travail, une tendance très en vogue à l'époque. Denise Ventelou, de son côté, s'intéresse aux racines et aux modes de justification de l'exclusion des femmes en matière de droits politiques, à la domination masculine de la politique et à l'espoir d'une parité hommes/femmes en politique. Finalement, l'intervention d'Angelina De Oliveira porte sur les effets du néolibéralisme en contexte brésilien et la réponse donnée à ses effets sous la forme d'initiatives d'économie solidaire et de démocratie participative. Ces propos font écho au

24. Centre justice et foi, Fonds du Collectif québécois de conscientisation, boîte n° 1, *Envois et nouvelles envoyées aux membres 1990-2001, Le mot du CoCo 1998-1999*, 1999, 2 p.

25. Centre justice et foi, Fonds du Collectif québécois de conscientisation, boîte n° 1, *Assemblées Générales — CQC — 1982-2001, Rapport du CoCo du CQC 1998-1999*, 1999, 12 p.

contexte québécois, alors que l'économie sociale a pris son envol quelques années plus tôt, à la suite du Sommet sur l'économie et l'emploi de 1996, dans la foulée d'un processus plus global de réingénierie de l'État sous le gouvernement péquiste de Lucien Bouchard.

Durant cette même décennie, on voit de nouvelles sessions émerger au CQC, notamment autour de questions féministes – probablement un effet croisé de la Marche Du pain et des roses de 1995, puis de la Marche mondiale des femmes de 2000 – comme cette session portant sur le passage de la victimisation individuelle à la dévictimisation collective pour les femmes. Au milieu de cette décennie, d'ailleurs, le CQC voit naître un collectif d'écriture féministe conscientisante composé de Sylvie Jochems, Linda Denis, Gisèle Ampleman, Pascale Perron et Jocelyne Barnabé²⁶. On aborde aussi le thème de la violence en milieu communautaire, ce qui recoupe les enjeux de pouvoir à l'intérieur des groupes militants, une préoccupation déjà identifiée et travaillée dans les années 1980. En 2008, devant l'importance croissante de l'*empowerment* dans les groupes militants et communautaires, le CQC tient un brunch de discussion sur le sujet «*Empowerment* et conscientisation», pour que les participants et participantes puissent exprimer leurs visions sur ces deux approches, mettre en lumière leurs nuances et partager leurs réflexions critiques du livre *Empowerment: désirs et défis* de Marcel Arteau et Lorraine Gaudreau. Voici quelques pistes de réflexion soulevées alors: comment la conscientisation peut-elle faire partie de l'*empowerment*? l'approche d'*empowerment* était-elle déjà au départ une composante du processus de conscientisation? pourquoi l'*empowerment* est-il à la mode? quelle est la distinction entre *empowerment* et conscientisation? quelles sont les limites de l'*empowerment*? comment peut-on reprendre du pouvoir lorsqu'on a toujours été opprimé? quels sont les dangers qu'implique l'abandon de l'analyse de classe dans l'*empowerment*? Au terme de cette rencontre, on critique fortement la dimension individuelle et néolibérale de l'*empowerment*, on insiste sur la nécessité de nommer la conscientisation pour éviter toute confusion avec l'*empowerment*, et on juge nécessaire d'afficher sur le site du CQC les mythes et réalités de l'approche conscientisante, en quelque sorte pour faire contrepoids à la force d'attraction de la notion d'*empowerment*.

La décennie 2010 est marquée par des questions de survie du CQC, notamment sur le plan financier, mais aussi du point de vue de la participation de ses membres. On voit beaucoup de commentaires voulant que les formations soient positives, nombreuses, mais que les effectifs n'augmentent pas conséquemment. À travers le temps, les sessions sont aussi considérées

26. Centre justice et foi, Fonds du Collectif québécois de conscientisation, boîte n° 1, *Assemblées Générales — CQC — 2002-2008, Comité de Coordination bilan 2004-2005, 2005, 4 p.*

comme présentant peu de réflexions inspirées du vécu des classes populaires, les approches étant réputées trop intellectuelles pour les enjeux traités ou, à l'inverse, plusieurs participants et participantes aux sessions déplorent le manque de théorie, de structure et l'absence d'une bibliographie de Paulo Freire. Dans tous les cas, un élément revient constamment relativement aux sessions de formation du CQC au cours de cette décennie : des ambiances plus difficiles.

Dans l'analyse que l'on fait des difficultés du CQC, on note plusieurs causes externes : 1) Les conditions de vie des assistés sociaux sont plus difficiles. Ils vivent plus de mépris, ce qui rend d'autant plus ardues leur participation et leur implication. 2) D'autres organismes offrent des formations similaires (Carrefour de participation, ressourcement et formation – CPRE, Collectif pour un Québec sans pauvreté, Regroupement d'éducation populaire en action communautaire – REPAC). On ajoute qu'il s'agit de formations plus concrètes, et donc plus près des préoccupations des gens. 3) Les groupes en défense des droits sont sous-financés. 4) La relève n'est pas au rendez-vous. 5) On observe une culture plus individualiste dans les universités, une culture moins valorisée dans le milieu communautaire. 6) Le courant de l'*empowerment*, qui est proche de la conscientisation, a pris le dessus. 7) Les besoins immédiats priment dans le contexte actuel. 8) Les intervenants et intervenantes ne viennent plus du même milieu. Parmi les causes internes, on identifie principalement celles-ci : il n'y a plus de leaders intellectuels ; on a critiqué les formations (difficiles, dépassées, vocabulaire inadapté, trop théoriques, manque de variété, pas toujours adaptées) ; le CQC n'est plus un lieu de ressourcement pour les intervenants et intervenantes ; ceux et celles qui participent aux formations viennent toujours des mêmes groupes (Missinak, Rose du Nord, etc.) ; le manque de relève ; la mauvaise image du CQC, qui est vu comme une secte, son approche étant mal comprise, assimilée à une posture humaniste et à un groupe chrétien ; peu d'ouverture à la remise en question de son organisation, de son fonctionnement, de ses fondements théoriques, etc. ; une pratique trop exigeante. Portant à bout de bras cette organisation, qui éprouve de nombreuses difficultés, le comité de coordination jette finalement la serviette et met fin aux activités du CQC en 2017, après 40 ans d'action et de formation. À partir du portrait établi dans les sections précédentes, nous sommes en mesure de porter un regard critique sur l'expérience du ROCQ/CQC, en identifiant les éléments de continuité et de rupture, tant du point de vue des enjeux thématiques traités dans le cadre des sessions de formation que de celui des fondements du ROCQ/CQC.

ANALYSE ET DISCUSSION : ENTRE CONTINUITÉS ET RUPTURES

Il nous semble important de revenir sur certaines différences définitionnelles ou programmatiques présentes dans les diverses versions du manifeste produites par le ROCQ, puis par le CQC. D'emblée, sur le plan de l'approche privilégiée par le ROCQ/CQC, on constate que le manifeste de 1987 du CQC²⁷, par rapport à celui de 1978, aborde différemment l'enjeu de la spécificité de l'oppression vécue par différents groupes de personnes. En effet, alors que le manifeste de 1978 du ROCQ insiste sur une lutte commune, soit celle des travailleurs et travailleuses contre l'oppression et la domination capitaliste – une catégorie ou un outil d'analyse social que le ROCQ reconnaissait toutefois déjà comme n'étant pas si homogène –, le CQC, dans son manifeste de 1987, prend bien soin de spécifier qu'il est un regroupement d'hommes *et de femmes* dont la pratique se confronte à l'oppression de classe, qui demeure importante, mais qui ne représente pas une catégorie universelle sous laquelle se rangent les autres types d'oppressions contre lesquels il lutte. Le CQC devient de plus en plus conscient de l'importance devant être accordée à la diversité des oppressions, aux univers socioculturels et aux vécus des différents participants et participantes afin de créer une réelle solidarité politique entre les groupes les plus opprimés. Ainsi, le CQC affirme lutter contre l'oppression des femmes, qui devient pour lui un enjeu particulier ne pouvant être compris dans toute sa spécificité en utilisant la grille d'analyse de l'oppression de classes. Enfin, le CQC reconnaît aussi l'oppression spécifique vécue par les communautés autochtones et, par conséquent, la nécessité pour ces communautés d'être des actrices dans un réel dialogue de libération. Le CQC se dit ainsi solidaire des différentes luttes de libération nationale et sociale des groupes opprimés tout en demeurant conscient des barrières culturelles entre les différents groupes et communautés d'appartenance. Il est tout aussi conscient des difficultés que présente le défi de vouloir créer un mouvement de solidarisation entre ces différents groupes ; solidarisation qui, cependant, ne doit pas se réaliser aux dépens des expériences particulières, des représentations, des stratégies, des rêves et des craintes de ces groupes. Par ailleurs, le terme « gens de la base » semble avoir, en 1987, remplacé la catégorie « travailleurs », utilisée en 1978 par le ROCQ, fort probablement un reflet de sa distanciation par rapport à la catégorie « travailleur » comme outil d'analyse prétendant à une certaine universalité en ce qui concerne l'expérience de l'oppression vécue par la classe

27. Centre justice et foi, Fonds du Collectif québécois de conscientisation, boîte n° 8, *Manifeste 1978-1987/Notre Visée/Dépliants/Plaquette anniversaire*, Manifeste du Collectif Québécois de Conscientisation (CQC), 1987, 10 p.

populaire. On voit également apparaître dans ce manifeste²⁸ une mention de la dimension *écologiste* du CQC, qui n'était pas présente dans le manifeste de 1978 du ROCQ, ce qui est en phase avec le développement du nouveau mouvement social qu'est l'écologisme. D'ailleurs, les pauvres sont souvent les plus touchés par des crises écologiques (Bhopal, 1984 ; Tchernobyl, 1987).

Trois décennies plus tard, soit en 2011, le CQC signe de nouveau un manifeste²⁹ où l'on trouve un approfondissement supplémentaire de la prise de conscience de l'intersectionnalité des oppressions ou de la manière dont les différents types d'oppression peuvent s'imbriquer. L'oppression de classe est toujours abordée, mais la prise de conscience par rapport aux oppressions de genre, des minorités sexuelles et à l'oppression épistémique, culturelle ou liée à l'âge prennent de plus en plus de place au sein des sessions du CQC. Cela correspond bien à l'évolution des thématiques abordées dans le cadre des sessions de formation offertes par le CQC, comme nous l'avons vu dans la section précédente de cet article. On trouve dans ce manifeste une insistance sur la présence d'une dimension festive au CQC tout comme un retour surprenant d'un bagage théorique sous forme de citations tirées tout droit de *La pédagogie des opprimés* de Paulo Freire. Ce retour soulève certaines questions: fallait-il redonner à la pratique un ancrage théorique précieux ? est-ce que cette dimension théorique était ce que recherchaient les potentiels nouveaux membres ? à qui s'adresse cette section ? Il faut toutefois spécifier que ce retour du théorique, s'il est indéniable, se résume surtout à une insistance sur les grandes orientations de l'approche de la conscientisation: prise de parole transformatrice et révolutionnaire des opprimés (une parole créatrice de l'histoire d'une réalité juste), nécessité, pour le processus de conscientisation, d'aboutir à une mobilisation politique organisée de la classe populaire – pas de libération qu'avec les idées ou pas de libération sans action –, nécessité d'une alternative maintenant ou nécessité d'agir concrètement pour modifier le statu quo, etc. Ce retour des dimensions théoriques dans cette version du manifeste du CQC préfigure peut-être aussi la publication de l'ouvrage de 2012 *Théorie et pratique de conscientisation au Québec* sous la direction de Jean-Yves Desgagnés, notamment. Ce manifeste revient aussi sur le volet « Solidarité internationale » du CQC. On y mentionne le stage d'immersion de janvier 1980, qui a eu lieu à Cuba et auquel ont participé un professeur d'université et un groupe composé de 16 membres et employés et

28. Centre justice et foi, Fonds du Collectif québécois de conscientisation, boîte n° 8, *Manifeste 1978-1987/Notre Visée/Dépliants/Plaquette anniversaire. Notre Visée: vers une sphère plus égalitaire* (Collectif Québécois de Conscientisation), 1983, 10 p.

29. Centre justice et foi, Fonds du Collectif québécois de conscientisation, boîte n° 8, *Manifeste 1978-1987/Notre Visée/Dépliants/Plaquette anniversaire. Notre Visée: vers une sphère plus égalitaire*, 2011 (Collectif Québécois de Conscientisation), 17 p.

employées de CLSC, ainsi que le stage d'immersion (avec Denise Ventelou) réalisé à Rio de Janeiro dans des comités des favelas et du Mouvement des paysans sans terre, auquel ont participé 15 membres du CQC – dont trois assistés sociaux – à la fin des années 1980. On revient aussi fortement sur les grands axes de la conscientisation et les différents niveaux de conscience, ces derniers gagnant notamment en importance dans les sessions d'approfondissement de la conscientisation. Finalement, le manifeste insiste sur la présence de membres féministes de différents courants au sein du CQC et salue le travail historique que ces femmes ont accompli, notamment sous la forme de la mise sur pied d'outils pédagogiques et de sessions de formation qui incluent la session « victimisation/dévictimisation³⁰ ».

CONCLUSION

À la lumière de l'analyse des thématiques abordées dans les sessions de formation du ROCQ/CQC, la question de l'oppression spécifique des femmes, dans une approche féministe³¹, occupe une place importante tout au long de l'évolution de l'organisation et spécialement à partir de la décennie 1980. La majorité des membres étant des femmes, cet accent qui sera rapidement mis sur les enjeux les concernant en découle certainement. Ensuite, il semble tout aussi clair que les thématiques abordées lors des sessions ont évolué en fonction des grands enjeux qui traversaient les groupes militants de gauche au cours des décennies concernées. On n'a qu'à penser ici à la question écologiste ou aux questions, fortement imbriquées, du néolibéralisme et de la mondialisation et à leurs effets délétères. Des mutations importantes se sont aussi manifestées dans le vocabulaire mobilisé par le CQC, par exemple, qui témoignent de l'élargissement et de la complexification de la compréhension initiale de l'oppression qu'avaient les membres du ROCQ.

Sur le plan organisationnel, l'une des caractéristiques du ROCQ/CQC a été sa volonté de former des personnes aptes à intervenir dans divers milieux militants et d'action communautaire et sociopolitique, nouant des

30. *Ibid.*, p. 12.

31. Cette approche féministe conscientisante, systématisée par Gisèle Ampleman en 1985 dans sa grille d'intervention féministe, cherche essentiellement, à l'intérieur d'une session de formation et à l'aide d'outils tels que le « double portrait », à déconstruire les stéréotypes de genres des participants et participantes (attitudes, valeurs, conditions de vie, comportements, etc.), à confronter ces stéréotypes reproducteurs d'inégalités à des statistiques de l'Institut de la statistique du Québec, à procéder à une analyse différenciée selon les sexes et à montrer comment les différentes institutions patriarcales (santé, éducation, etc.) perpétuent les inégalités de genre. Cette approche donne également une place importante à la déconstruction de la dichotomie public-privé et à l'intersection des oppressions chez les femmes issues de différentes communautés ethnoculturelles. Pour plus de détails, voir Sylvie Jochems, *loc. cit.*

solidarités avec des organisations de la gauche québécoise. Il a aussi su entretenir des solidarités à l'extérieur du pays, notamment avec la France, Cuba et le Brésil, et cette pratique s'est maintenue tout au long de son développement comme CQC. L'évolution des effectifs du CQC montre qu'ils sont demeurés majoritairement féminins et petits bourgeois, fluctuant souvent à la baisse et concentrés dans les zones urbaines de Montréal et de Québec, résultat, notamment, d'une vitalité inégale des pôles régionaux à travers le temps. Il nous semble que ces données relatives à un ensemble de membres somme toute limité puissent être interprétées comme un reflet des dynamiques de pouvoir internes au CQC. En effet, ce dernier a souvent été écartelé entre des demandes contradictoires de la part de ses membres: des universitaires qui voulaient plus de théorie et des gens de la classe populaire qui souhaitaient des sessions plus ancrées dans leur réalité. Ainsi, beaucoup de questions demeurent en suspens relativement à ce qui peut se traduire comme une réticence, voire une difficulté pour le ROCQ/CQC de se détacher de la lutte des classes comme outil d'analyse sociale. En effet, dans quelle mesure la grille d'analyse du CQC, fortement inspirée de l'analyse de lutte des classes, s'est-elle révélée être un obstacle dans la mobilisation des milieux populaires? Une autre question, cette fois-ci relative aux dynamiques de pouvoir au sein même des groupes militants, revient de temps à autre dans les réflexions du comité de coordination du CQC et devrait, elle aussi, être creusée: des dynamiques internes ont-elles pu favoriser une homogénéité des membres du CQC et, ainsi, décourager la participation de personnes appartenant à certains groupes opprimés? De même, brosser un portrait clair et détaillé des raisons ayant mené à la dissolution du CQC apparaît être important, notamment en ce qui a trait au rôle potentiel qu'y a joué la question de la confrontation entre conscientisation et *empowerment*. Notons que ces questions illustrent en partie les limites de notre usage exclusif des archives du ROCQ/CQC, alors que des entretiens menés avec divers membres de l'organisation auraient pu éclairer des aspects du parcours de ce collectif.

Par ailleurs, outre les liens que certains articles antérieurs tissent entre l'animation sociale et le monde catholique des années 1960³² et suivantes, aucun travail scientifique n'a, à ce jour, cerné ni interrogé les liens étroits qui unissent le CQC au courant du christianisme social. Or l'une de ses figures de proue, Gisèle Ampleman, est une Sœur Auxiliatrice, membre d'une congrégation religieuse dont les membres sont engagées dans des luttes de justice sociale³³, marquées par un virage plus radical au tournant des

32. Michel Blondin, *loc. cit.*

33. Pour contextualiser et saisir la nature de l'engagement social des Sœurs Auxiliatrices du Québec, voir le film de Maxime Faure, *Ainsi soient-elles*, Nantes-Montréal, Balibari-Metafilms, 2019, 75 min., <https://f3m.ca/film/ainsi-soient-elles>.

années 1970, s'exprimant dans une posture ecclésiale critique marquée par un retour aux racines évangéliques du christianisme ainsi que par une lecture théologico-politique du monde inspirée des outils du marxisme. Notre article suggère plusieurs pistes à creuser du point de vue du christianisme social. En effet, on voit émerger, en filigrane de la réflexion sur la conscientisation, une aspiration à la libération, de même que des références claires à des penseurs de la théologie de la libération et à des organisations qui œuvraient en ce sens, notamment L'Entraide Missionnaire et le Carrefour de pastorale en monde ouvrier (CPMO), devenu le Carrefour de participation, ressourcement et formation (CPRF). En ce sens, il pourrait s'avérer pertinent d'identifier les liens que tissent les actrices et les acteurs du CQC se rattachant également au christianisme social entre l'approche de la conscientisation et leur foi chrétienne engagée socialement et tournée vers l'action, vers la transformation du monde. D'ailleurs, le texte que signe Gérald Doré dans ce dossier thématique du *BHP* y contribue. Enfin, le CQC ayant contribué, de près ou de loin, à la mise sur pied d'organisations communautaires, dans quelle mesure peut-on retrouver des traces de la théorie et de la pratique de la conscientisation dans des groupes, des collectifs et des organisations de défense et de lutte des exclus et des marginalisés dans le Québec contemporain ?



NUMÉRO RÉGULIER

La Révolution tranquille et la nation québécoise : un parcours (a)typique selon la théorie ethnosymboliste ?¹

FÉLIX MATHIEU

Université de Winnipeg

DAVID SANSCHAGRIN

Université du Québec à Montréal

RÉSUMÉ

Phénomène central pour la trajectoire moderne du Québec comme projet sociopolitique national, la Révolution tranquille a fait l'objet d'un nombre croissant de contributions scientifiques au courant des dernières décennies alors qu'on en commémorait les 40 ans (années 2000), 50 ans (années 2010) et 60 ans (années 2020). Cet article a pour objectif de contribuer à cette littérature de manière originale non pas à la lumière de la découverte d'une nouvelle source, mais en analysant l'expérience singulière du Québec à la lumière de l'une des plus célèbres théories générales pour expliquer l'avènement des nations et des nationalismes : l'ethnosymbolisme. Élaboré pour l'essentiel par Anthony D. Smith, l'ethnosymbolisme offre une grille d'analyse sophistiquée qui a marqué le champ des études sur le nationalisme, au point où plusieurs experts en mobilisent les tenants et aboutissants dans leurs propres analyses sur le Québec. Or, en tant que nation minoritaire qui ne dispose pas de son propre État souverain où ses membres représentent la majorité démographique, l'expérience québécoise demeure à maints égards « atypique » et

-
1. Cet article scientifique a été évalué par deux experts anonymes externes, que le Comité de rédaction tient à remercier.

« anormale » pour l'ethnosymbolisme. En mettant l'accent sur la période qui correspond à la Révolution tranquille, cet article cherche à montrer la fiabilité relative comme les limites objectives d'une telle théorie générale des nations et nationalismes pour comprendre la politisation du sujet politique national moderne québécois, et les filiations symboliques qu'il entretient avec la trajectoire canadienne-française.

Abstract: *See end of volume*

MOTS-CLÉS

Révolution tranquille, Québec, Ethnosymbolisme, nationalisme, Anthony D. Smith

Dans la deuxième moitié du XX^e siècle, le champ d'études sur les nations et les nationalismes a connu un développement considérable². En proposant des cadres théoriques, analytiques et explicatifs qui viennent approfondir les travaux antérieurs d'auteurs comme Hans Kohn³ ou encore Elie Kedourie⁴, les contributions offertes par Eric J. Hobsbawm⁵, Ernest Gellner⁶, Benedict Anderson⁷, Miroslav Hroch⁸, Michael Billig⁹, Rogers Brubaker¹⁰ et Anthony D. Smith¹¹, pour ne nommer que les plus célèbres, vont laisser une empreinte durable dans les milieux universitaires. Pour la plupart, ces travaux en sont venus à remettre en cause certaines prémisses normatives et analytiques

-
2. Les auteurs souhaitent remercier très chaleureusement Stéphane Savard, Jean-Philippe Carlos, Andréanne Lebrun, ainsi que les membres du Comité de rédaction du *Bulletin d'histoire politique* et les évaluateurs anonymes pour leurs judicieux commentaires, qui ont permis de bonifier l'argumentaire et de préciser la contribution ci-offerte.
 3. Hans Kohn, *The Idea of Nationalism: A Study in its Origins and Background*, New York, The Macmillan Company, 1944.
 4. Elie Kedourie, *Nationalism*, New York, Praeger, 1960.
 5. Eric J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
 6. Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, deuxième édition, New York, Cornell University Press, 2008.
 7. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1983.
 8. Miroslav Hroch, *Social Preconditions of National Revival in Europe: A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups among the Smaller European Nations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
 9. Michael Billig, *Banal Nationalism*, Londres, Sage, 1995.
 10. Rogers Brubaker, *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
 11. Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Londres, Blackwell Publishers, 1986.

associées au courant théorique « primordialiste », au profit d'une grille d'analyse qualifiée de « moderniste » ou encore d'« ethnosymboliste »¹².

Or, périphérique aux principaux cas d'étude qui intéressaient ces grands noms du champ des études sur le nationalisme, le Québec n'a généralement pas été pris en compte dans le développement de ces théories, que l'on considère maintenant comme « classiques ». Il ne faut pas s'en surprendre: le Québec est un cas typique de « nation minoritaire » ou « petite nation », dont l'existence ne peut guère prétendre avoir influencé directement le cours de la modernité politique¹³. Cependant, son oubli relatif de la part de ces spécialistes est révélateur d'un important angle mort dans la littérature. Les nations minoritaires qui, comme le Québec ou encore la Catalogne et l'Écosse, ne disposent pas d'un État-nation souverain dans lequel elles constituent une majorité démographique et culturelle, apparaissent souvent comme des « anomalies¹⁴ » dans l'économie des théories qui se sont imposées. À tout le moins, lorsqu'on mentionne ces « petites nations », on les décrit généralement comme des exceptions qui ne méritent pas d'être considérées au même titre que les « grandes nations » qui, elles, incarneraient la « normalité », que la plupart des communautés nationales chercheraient à émuler¹⁵. Parmi ces « grandes nations », pensons notamment à la France, à l'Italie, à la Russie, à la Chine, au Japon et aux États-Unis.

Cependant, le puissant mythe¹⁶ de « l'État-nation moderne » comme figure de la normalité politique – qui prend sa source dans le contexte de la Révolution française – a fini par craquer avec les mouvements nationalistes de la décolonisation dans l'après-Deuxième Guerre mondiale et avec la résilience des « petites nations » face à la mondialisation¹⁷. Dès lors, les spécialistes des sciences sociales se sont mis à s'intéresser au phénomène de la cohabitation de

12. Umut Özkirimli, *Theories of Nationalism. A Critical Introduction*, Londres, Palgrave, 2008.

13. Milan Kundera, *Les testaments trahis*, Paris, Gallimard, 1993 ; Jean-François Laniel et Joseph Yvon Thériault (dir.), *Les petites nations. Culture, politique et universalité*, Paris, Classique Garnier, 2020.

14. Karl Deutsch, *Nationalism and Social Communication: An Inquiry into the Foundations of Nationality*, Cambridge, MIT Press, 1953.

15. Liah Greenfeld, *Nationalism: Five Roads to Modernity*, Cambridge, Harvard University Press, 1992.

16. Par mythe, on entend ici surtout un récit de la genèse, du sens et de la trajectoire d'une société qui prend appui sur une interprétation particulière d'événements historiques, comme la Révolution française ou la Guerre d'indépendance américaine. Bien entendu, le phénomène est plus complexe et multiforme dans sa portée absolue, et peut référer aussi à des mythes sociaux et nationaux. Voir Gérard Bouchard, *Les nations savent-elles encore rêver ? Les mythes nationaux à l'ère de la mondialisation*, Montréal, Boréal, 2019.

17. Stéphane Paquin, *La revanche des petites nations: le Québec, l'Écosse et la Catalogne face à la mondialisation*, Montréal, VLB éditeur, 2001.

divers projets nationaux ou sociétaux au sein d'un même État souverain¹⁸. Ces cas atypiques de communautés nationales minoritaires sont dès lors apparus comme un nouveau spécimen que les experts ont cherché à étudier et à comprendre¹⁹. À peu près au même moment, toutefois, les universitaires ont largement abandonné l'ambition de formuler des théories générales devant expliquer l'avènement des nations et les métamorphoses des nationalismes²⁰. On s'est plutôt rabattu sur des explications plus circonscrites des diverses incarnations du phénomène national.

Néanmoins, la plupart des travaux contemporains sur les nations et les nationalismes continuent en bonne partie d'échafauder leur cadre d'analyse sur les fondations théoriques et conceptuelles qui les précèdent. Des auteurs de premier plan au Québec, tels que l'historien et sociologue Gérard Bouchard²¹ ou le philosophe politique Michel Seymour²², s'inspirent selon nous largement des écrits de certains spécialistes comme Anthony D. Smith, pour étudier des cas comme le Québec ; cas pourtant initialement étranger aux grandes théories générales.

Nous ne contestons pas du tout la pertinence d'un tel procédé analytique et de ce type d'emprunt théorique. Cependant, nous pensons tout de même pertinent de mettre en cause le potentiel explicatif de théories dites « classiques », comme celle de l'ethnosymbolisme de Smith²³, pour rendre compte de l'expérience nationale de cas atypiques comme le Québec. Formulé autrement, même si l'ethnosymbolisme n'a pas été développé pour tenir compte de l'expérience des nations minoritaires comme le Québec, cette théorie est-elle outillée pour en offrir une interprétation juste et raisonnée ?

L'accent mis sur Smith, plutôt que sur un autre auteur ou corpus d'auteurs, se justifie du fait que sa théorie apparaît de prime abord plus sensible ou adaptée pour l'analyse des nations minoritaires, en comparaison avec les approches strictement modernistes – comme celle de Gellner. En effet, pour se saisir du phénomène national, l'approche smithienne met l'accent

18. Alain-G. Gagnon et James Tully (dir.), *Multinational Democracies*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

19. Montserrat Guibernau, *Nations without States: Political Communities in a Global Age*, Londres, Blackwell Publishers, 1999 ; Michael Keating, *Plurinational Democracy: Stateless Nations in a Post-Sovereignty Era*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

20. Umut Özkirimli, *op. cit.*

21. Si nous décelons dans son œuvre une filiation avec le cadre d'analyse de Smith, cela ne veut pas dire que Gérard Bouchard lui-même associe nécessairement son propre travail à celui-ci. À ce sujet, il cherche même à s'en distancier dans Gérard Bouchard, *op. cit.*, p. 28-29.

22. Voir à ce sujet le chapitre 3 de Michel Seymour, *Nations et autodétermination au XXI^e siècle*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2024.

23. Anthony D. Smith, *op. cit.*

notamment sur l'importance des mythes sociaux et des autres dynamiques plus subjectives, qui se rapportent notamment aux représentations que se font d'elles-mêmes les communautés politiques. Cela permet d'échapper à une certaine rigidité analytique chez les modernistes, pour qui la normalité statonationale est encore plus affirmée.

Nous proposons ainsi de mobiliser certains fondements analytiques clés de la théorie de Smith, l'ethnosymbolisme, pour tenter d'expliquer *a posteriori* le développement du phénomène national au Québec. Au cœur de cette réflexion figureront certains des bouleversements et changements occasionnés par la période que l'on a commencé à désigner au début des années 1960 sous le nom de Révolution tranquille²⁴, soit le moment où le sujet collectif canadien-français politise son existence nationale en campant celle-ci sur des référents territoriaux davantage circonscrits (« l'État du Québec ») et un bagage culturel plus inclusif (la langue comme marqueur identitaire premier plutôt que la religion catholique et l'appartenance ethnique). Certes, cette (re)construction du sujet national au Québec a sa dynamique interne propre. Néanmoins, elle s'inscrit aussi en réponse au processus de centralisation des pouvoirs et de développement d'un État-providence fédéral, dans la foulée notamment du Rapport de la Commission royale des relations entre le Dominion et les provinces (commission Rowell-Sirois) déposé en 1940, ainsi que des dynamiques corollaires liées à l'édification d'une nation pancanadienne moderne, durant cette « autre révolution tranquille canadienne²⁵ ».

En ce qui concerne les bornes temporelles associées à la Révolution tranquille, nous nous inspirons ici globalement de celles qu'ont posées les historiens Martin Pâquet et Stéphane Savard, dans leur *Brève histoire de la Révolution tranquille*, soit de 1959 à 1983²⁶. Cette période débute ainsi avec la mort de Maurice Duplessis et se prolonge jusqu'à l'adoption d'une loi spéciale, par le gouvernement de René Lévesque, qui forçait le retour au travail des syndicats de l'éducation et qui signifiait une cassure entre le Parti québécois (PQ) et sa base syndicale.

Cet article offre d'abord un survol des tenants et aboutissants des trois principales « écoles » qui se sont fait concurrence, au XX^e siècle, pour expliquer le phénomène des nations et des nationalismes. Ensuite, il présente une brève

24. Jean-Philippe Warren, « L'origine d'un nom. D'où vient l'expression "Révolution tranquille" ? », *HistoireEngagée.ca*, 14 septembre 2016, <https://histoireengagee.ca/lorigine-dun-nom-dou-vient-l-expression-revolution-tranquille>.

25. José E. Igartua, « L'autre révolution tranquille : le Canada anglais », *Possibles*, vol. 23, n° 2 1999, p. 41-52.

26. Martin Pâquet et Stéphane Savard, *Brève histoire de la Révolution tranquille*, Montréal, Boréal, 2021. Pour des interprétations complémentaires et parfois critiques de cette périodisation, voir Yves Bélanger, Robert Comeau et Céline Métivier (dir.), *La Révolution tranquille, 40 ans plus tard*, Montréal, VLB éditeur, 2000.

synthèse de l'édifice théorique et explicatif développé par Smith, avec son approche ethnosymboliste. Puis il revient sur certains moments phares de la Révolution tranquille, pour faire ressortir les éléments correspondants et discordants face aux attentes théoriques de l'ethnosymbolisme.

La contribution que cet article cherche à offrir à la littérature existante consiste à faire ressortir le potentiel explicatif relatif de l'ethnosymbolisme pour les cas que cette théorie supposait initialement comme « atypiques », soit les « petites nations » appelées à se fondre dans de plus grands ensembles dans le cours de la modernité politique et de la mondialisation. Autrement dit, il s'agit d'explorer l'application relative des théories classiques du nationalisme – et plus précisément, l'ethnosymbolisme – pour comprendre le processus de construction et de transformation du phénomène national au Québec. Ce faisant, la présente contribution a aussi une visée pédagogique, en mobilisant une théorie célèbre et en l'appliquant à un cas marginal aux yeux des grands courants théoriques, le Québec, mais qui demeure le territoire qu'habitent la plupart des lectrices et lecteurs du *Bulletin d'histoire politique*.

LES THÉORIES DU NATIONALISME ET LA QUESTION DES NATIONS MINORITAIRES

Trois théories concurrentes du nationalisme sont considérées comme « classiques », en raison de leur impact sur les communautés savantes, soit: le primordialisme, le modernisme et l'ethnosymbolisme²⁷. La première approche, la thèse primordialiste, soutient *grosso modo* que les nations seraient universelles et intemporelles²⁸. Les nations auraient, d'une certaine manière, toujours existé comme communautés ethniques d'appartenance, de descendance et de sens. Le nationalisme, en tant que mouvement politique apparu au XVIII^e siècle, serait alors la manifestation d'un phénomène préexistant: la nation. Or, ce « paradigme » a été sévèrement critiqué dans la deuxième moitié du XX^e siècle, notamment à cause de son essentialisme et de son anachronisme, et, en dehors des milieux politiques²⁹, se retrouve désormais pratiquement orphelin de défenseurs au sein des milieux universitaires³⁰.

27. Umut Özkirimli, *op. cit.*

28. Edward Shils, « Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties », *British Journal of Sociology*, vol. 8, n° 2, 1957, p. 130-145; Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, London, Fontana, 1973; Peter van der Berghe, *The Ethnic Phenomenon*, New York, Elsevier, 1981; Edward Osborne, *Sociobiology: The New Synthesis*, Cambridge, Harvard University Press, 2000 [1975]; Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford, Oxford University Press, 2016 [1976].

29. La tendance demeure forte dans les milieux politiques — surtout à droite — de mettre en récit l'histoire de la nation sous l'angle primordialiste, ce qui présuppose une très longue continuité dans le temps d'un groupe ethnoculturel qui serait doté de caractéristiques pérennes (généalogie, langue, religion, territoire, etc.).

30. Umut Özkirimli, *op. cit.*

Le paradigme moderniste peut se comprendre quant à lui par son opposition au primordialisme. Ainsi, les modernistes soutiennent que les nations et les nationalismes sont de purs produits de la modernité politique³¹. Ils sont des construits sociaux découlant de la conjugaison de plusieurs phénomènes typiquement modernes: le capitalisme, l'industrialisation, la démocratie représentative, les communications de masse, les langues vernaculaires, la scolarisation, l'urbanisation, la sécularisation et la bureaucratisation³². La nation serait ainsi le véhicule politique par excellence pour soutenir le développement de structures étatiques et administratives sophistiquées. Autrement dit, le nationalisme serait le principe politique dominant de l'ère moderne, qui appelle à l'homogénéisation culturelle et normative au sein de chaque État. Ce serait ici le nationalisme, comme mouvement politique aspirant à former un État, qui ferait advenir la nation, et non l'inverse³³.

Dès lors, pour le paradigme moderniste, les nations minoritaires seraient des anomalies³⁴. Leur existence signifie que la nation majoritaire – comme la nation pancanadienne – a échoué à diffuser et à implanter sa « haute culture³⁵ » dans l'ensemble de la population d'un État. Elle implique également que la nation minoritaire – comme la nation québécoise – a elle aussi échoué à fonder son propre État-nation souverain sur lequel régnerait sa « haute culture » particulière. Dans les deux cas, on est devant un phénomène « anormal », atypique, qui ne correspond pas aux expériences des « grandes nations », sur lesquelles la théorie est fondée.

Pour ce qui est de la théorie popularisée par Smith, elle se veut, dans son fondement même, une réponse critique aux angles morts perçus dans les théories primordialistes et modernistes: de là est né le paradigme ethnosymboliste. Certes, Smith n'est pas le seul représentant de ce courant de pensée. On peut penser, tout spécialement, aux contributions de John A. Armstrong. Entre autres, dans son ouvrage phare *Nations before Nationalism*, qui paraît quelques années avant le livre *The Ethnic Origins of Nations* de Smith, Armstrong soutient déjà la thèse selon laquelle le phénomène contemporain que l'on appelle le nationalisme est l'aboutissement moderne d'un « cycle

31. Tom Nairn, *The Break-up of Britain: Crisis and Neo-Nationalism*, Londres, Verso, 1977; John Breuilly, *Nationalism and the State*, Manchester, Manchester University Press, 1982; John Breuilly, « Approaches to Nationalism », dans G. Balakrishnan (dir.), *Mapping the Nation*, Londres, Verso, 1996, p. 146-174.

32. Umut Özkirimli, *op. cit.*, p. 72.

33. Eric J. Hobsbawm, *op. cit.*, p. 10.

34. Paul R. Brass, « Elite Groups, Symbol Manipulation and Ethnic Identity Among the Muslims of South Asia », dans David Taylor et Malcolm Yapp (dir.), *Political Identity in South Asia*, Londres, Curzon, Press, 1979, p. 40-41.

35. Ernest Gellner, *op. cit.*

de conscience ethnique» dont les racines remontent aux toutes premières formes d'organisation sociale et collective³⁶.

Cela étant dit, la théorie ethnosymboliste est surtout associée à l'œuvre de Smith³⁷. Elle s'accorde avec plusieurs éléments centraux du modernisme, tout en cherchant à réconcilier cette approche avec certaines intuitions mises de l'avant par les primordialistes. C'est pourquoi il semble légitime de la considérer comme une théorie moderniste *avec un astérisque*. À tout le moins, c'est ce que nous faisons dans cet article.

L'ethnosymbolisme avance que l'étude des nations et des nationalismes doit s'effectuer sur *la longue durée*, ce qui permet d'apprécier la continuité historique et symbolique d'une appartenance collective qui prend ancrage d'abord dans les *ethnies* (ce terme est défini subséquemment), qui se transforment ensuite en *nations* à l'ère moderne³⁸.

L'ethnosymbolisme a contribué à nuancer certaines assertions fortes du modernisme, en intégrant davantage de facteurs subjectifs et culturels dans l'analyse des différents nationalismes. De même, l'approche de Smith intègre les fondements historiques et symboliques prémodernes des identités nationales, et la façon dont ils sont politisés dans les sociétés modernes. Selon nous, cette approche peut aussi être mobilisée pour expliquer l'émergence et l'évolution des nationalismes tant majoritaires que minoritaires.

Dans quelle mesure, donc, la politisation de la nation québécoise moderne durant la Révolution tranquille vient-elle satisfaire (ou non) aux attentes théoriques prévues par l'ethnosymbolisme ? Pour offrir quelques pistes de solutions, nous mobiliserons essentiellement des sources secondaires (littérature scientifique) et quelques sources primaires. Dans la constitution de notre corpus, notre objectif était d'inclure des perspectives variées issues des différents courants historiographiques pour cerner le phénomène de la Révolution tranquille au Québec dans toutes ses nuances. Cette méthode nous a conduit à cibler des auteurs influents, tant au Québec qu'au Canada hors Québec, dont les travaux représentent diverses orientations théoriques et interprétatives³⁹.

36. John A. Armstrong, *Nations before Nationalism*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2017 [1982].

37. Eric Kaufmann, « Introducing *Nations as Zones of Conflicts* », *Nations and Nationalism*, vol. 14, n° 1, 2008, p. 1-4.

38. Frédérick Guillaume Dufour, *La sociologie du nationalisme. Relations, cognition, comparaisons et processus*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2019, p. 108-128 ; Umut Özkirimli, *op. cit.*, p. 143.

39. Parmi les principaux auteurs qui constituent notre corpus, nous comptons ainsi (par ordre alphabétique) Louis Balthazar, Gérard Bouchard, Gilles Bourque, Léon Dion, Fernand Dumont, Hubert Guindon, Fernand Harvey, Jacques Lacoursière, Paul-André Linteau, Marcel Fournier, Kenneth McRoberts, Martin Pâquet, Dale Postgate, Jean Provencher, Marcel Rioux, Stéphane Savard, Micheline Milot, Susan Mann Trofimenkoff et Denis Vaugeois.

Ainsi, cela permet de contextualiser la Révolution tranquille non seulement à travers les regards dominants et les interprétations dominantes au Québec, mais également en tenant compte des approches et des analyses développées dans le Canada anglophone. En intégrant ces perspectives, le corpus favorise une vision nuancée des transformations sociopolitiques de cette période, éclairant ainsi tant les continuités que les ruptures qu'elle a générées.

Mais avant d'aller plus loin, nous allons d'abord présenter plus longuement les principaux tenants et aboutissants du cadre théorique ethnosymboliste. Cela nous amènera par la suite à tester une série de présupposés théoriques à la lumière de la trajectoire québécoise, en particulier au moment phare de la Révolution tranquille. Il va sans dire que l'analyse qui suit ne vise pas l'exhaustivité sur le plan de l'analyse historique et sociopolitique. Notre contribution à la réflexion scientifique est plus modeste, en proposant un schéma interprétatif ethnosymboliste de la Révolution tranquille qui se veut pédagogique.

L'ETHNOSYMBOLISME ET « L'ORIGINE ETHNIQUE DES NATIONS »

Smith est l'auteur d'une œuvre complexe qui cherche à comprendre et à expliquer l'émergence des nations, en soulignant l'importance des *ethnies*, qui les précèdent historiquement. Insatisfait des théories modernistes et primordialistes, son approche ethnosymboliste met l'accent sur le rôle joué par diverses dimensions subjectives – tels les mythes, les symboles, l'attachement, les mémoires et les valeurs – afin d'insister sur les éléments de continuité entre les *ethnies* prémodernes et les nations modernes⁴⁰.

D'une part, Smith affirme *a contrario* des théories modernistes que les nations ne sont pas un produit issu *ex nihilo* de la modernité, qu'elles prennent forme à partir d'une histoire et d'une culture préexistantes. De l'autre, il s'en prend aux théories primordialistes, en montrant que les *ethnies* à la base des nations ne sont pas des unités objectives et intemporelles de division de l'espèce humaine. Cela dit, les contributions phares du célèbre professeur de la *London School of Economics* dans les décennies 1980-1990 ne sont pas pleinement cohérentes sur le plan théorique avec ses écrits tardifs,

40. Il importe de préciser ici que ce concept d'«ethnie» n'est pas synonyme de «race», car il ne s'appuie pas sur des fondements biologiques, mais se base plutôt sur la «culture» (traditions, mémoire, langue, gentilé, croyances, etc.), l'«émotion» (attachement à un groupe, à une histoire, à un territoire) et la «conscience collective» de former un groupe original qui partage un même passé.

qui précèdent son décès en 2016⁴¹. De même, il est important de noter que Smith n'ignore pas l'existence du Québec et y fait référence à quelques occasions⁴². Ce faisant, il s'appuie généralement sur le travail de Raymond Breton⁴³ et il mobilise l'exemple du Québec – aux côtés, la plupart du temps, des cas écossais et catalan – pour illustrer qu'il existe des « exceptions » à la normalité statonationale.

Comme son maître-ouvrage, *The Ethnic Origins of Nations*, publié en 1986, représente sa vision la plus aboutie de l'ethnosymbolisme, nous nous appuyons sur ce dernier pour expliciter sa théorie des nations et des nationalismes⁴⁴. Puisqu'il ne développe pas suffisamment sa perspective lorsqu'il mobilise le cas québécois pour qu'on puisse véritablement entrer en dialogue avec lui, afin de mieux comprendre son approche théorique, nous n'allons pas revenir plus longuement sur ses itérations relatives au Québec.

Une décennie après la publication de *The Ethnic Origins of Nations*, Smith revient sur l'originalité de son approche théorique et soutient qu'elle innove de trois façons, par rapport aux deux théories concurrentes⁴⁵. Premièrement, elle expliquerait quelles populations, sous quelles conditions et à quel moment, sont particulièrement propices à donner naissance à un mouvement nationaliste. Deuxièmement, elle prendrait en compte « l'importance fondamentale » des dimensions symboliques et subjectives du phénomène national. Troisièmement, son approche mettrait en lumière pourquoi et comment

41. Comme maints chercheurs qui connaissent une carrière professorale qui s'échelonne sur plusieurs décennies, Smith en vient à revoir certains aspects de la théorie qu'il met de l'avant à la lumière du contexte sociopolitique changeant et des contributions des autres experts. Parfois, cela a généré certaines incohérences dans la présentation de sa théorie ethnosymboliste. Voir Frédéric Guillaume Dufour, *op. cit.*, p. 108 et suiv.

42. Anthony D. Smith, *National Identity*, Londres, Penguin Books, 1991, p. 124; *idem*, *Nationalism and Modernism. A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism*, Londres, Routledge, 1998, p. 51, 73, 107, 212, 213; *Idem*, *Myths and Memories of the Nation*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 256, 274 et 275; *idem*, *Ethno-symbolism and Nationalism: A Cultural Approach*, Londres, Routledge, 2009, p. 51 et 61; *idem*, *Nationalism: Theory, Ideology, History*, Londres, Polity, 2010, p. 96, 130 et 149.

43. Voir notamment Raymond Breton, « From Ethnic to Civic Nationalism: English Canada and Quebec », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 11, n° 1, 1988, p. 85-102.

44. Évidemment, cela ne veut pas dire que l'ethnosymbolisme n'a pas évolué comme prisme théorique et analytique ou qu'il n'a pas fait l'objet de critiques sérieuses depuis la parution des travaux phares de Smith. Entre autres, on critique ce paradigme du fait (a) qu'il sous-estime les différences de fond qui distinguent les nations modernes et les communautés ethniques qui les précèdent, (b) qu'il est contestable de parler de nations et de nationalismes à l'ère prémoderne, (c) qu'il est davantage persuasif sur le plan théorique que lorsqu'on l'applique dans l'empirie, et (d) qu'il tend à réifier le phénomène national. Pour un aperçu de tout cela, voir Umut Özkirimli, *op. cit.*, p. 157-168.

45. Anthony D. Smith, « Opening Statement: Nations and their Pasts », *Nations and Nationalism*, vol. 2, n° 3, 1996, p. 358-365.

le nationalisme parviendrait à générer un appui populaire considérable⁴⁶. Ainsi, la thèse de Smith s'articule autour des réponses qu'il donne à trois questionnements:

1. D'où provient la nation ?
2. Pourquoi la nation émerge-t-elle ?
3. Quand et comment la nation émerge-t-elle ?

1. D'où provient la nation ?

Tout d'abord, Smith soutient que les mythes et les mémoires sont constitutifs de toute communauté nationale. En effet, il accepte l'idée selon laquelle un projet nationaliste comprend inévitablement une identité et un projet sociopolitique unissant une collectivité⁴⁷. Or, l'identité est intimement liée à la mémoire – bien sûr sélective et parcellaire – et ce qui donne force et sens à un projet collectif est sa capacité à prendre appui sur un ensemble de mythes. Ainsi, selon Smith, les éléments clés pour saisir d'où provient la *nation* sont, *grosso modo*, les mêmes que ceux permettant d'appréhender ce qu'est une *ethnie*. Par conséquent, avant de répondre au premier questionnement, il faut saisir les dimensions de l'*ethnie*: « On doit entendre par *ethnie* une population humaine nommée partageant des mythes ancestraux, une histoire, une culture, où le tout culmine sur une solidarité sociale qui s'exprime à l'intérieur des frontières d'un territoire spécifique⁴⁸. » On devrait sans doute ajouter à cette définition la volonté de préserver une certaine homogénéité au sein de la communauté, en ayant recours notamment à la célébration d'une racine généalogique commune.

Smith opère ensuite une distinction entre deux types d'*ethnie*. Le premier type, « latéral-aristocratique », définit les *ethnies* dont la culture commune est préservée et maintenue par une élite politique et économique. Quant au second type, « vertical-démotique », il renvoie aux *ethnies* dont la culture collective est davantage partagée et préservée par l'ensemble des membres de la communauté⁴⁹. De manière un peu schématique, Smith suggère que les *ethnies* de type latéral-aristocratique sont à la base des nationalismes en Europe de l'Ouest, menant à des structures de gouvernement hautement centralisées, alors que les *ethnies* de type vertical-démotique auraient moins

46. Le lecteur intéressé par ces débats sera comblé par l'échange critique entre Özkirimli et Smith entretenu dans les pages de *Nations and Nationalism* (2003).

47. Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, op. cit., p. 2.

48. *Ibid.*, p. 32. Traduction libre.

49. Lloyd Cox, *Nationalism. Themes, Theories, and Controversies*, Londres, Palgrave Macmillan, 2021, p. 84-85.

tendance à mener au développement d'États-nations centralisés. On retrouverait ces dernières davantage en Europe de l'Est. Dès lors, à la question « d'où provient la nation ? », Smith répond que les nations sont issues de divers groupes préexistants (les *ethnies*) qui fournissent un enracinement mémoriel et symbolique prémoderne. Comme nous le verrons subséquemment, le cas du Québec brouille ici les cartes, car sa trajectoire semble emprunter partiellement aux deux types d'*ethnies*.

2. Pourquoi la nation émerge-t-elle?

Smith se demande ensuite « pourquoi la nation émerge-t-elle ? » Le fondement « fonctionnaliste » de la théorie ethnosymboliste se révèle ici très clairement⁵⁰. Pour l'auteur, comprendre en quoi le développement des nations serait « souhaitable » implique de revenir sur ce qu'il nomme la « triple révolution », qui apparaît d'abord en Europe de l'Ouest. La nation aurait émergé comme réponse fonctionnelle à cette « triple révolution ». La première révolution concerne le passage des sociétés agraires et féodales vers des sociétés industrielles et capitalistes, opérant une nouvelle division du travail social et organisationnel. Ensuite, la révolution administrative a contribué à concentrer les ressources économiques, militaires et politiques sur un territoire ainsi qu'au développement corollaire d'institutions centrales. Enfin, la révolution culturelle consiste en la mise en place d'une structure éducative commune inculquant une culture homogène – ou « haute culture » selon Gellner⁵¹ – à tous les habitants d'un territoire, structure qui répond aux besoins en matière de compétences humaines du capitalisme avancé⁵². Dans la prochaine section, nous soulignerons dans quelle mesure cette « triple révolution » se matérialise dans la trajectoire québécoise, notamment durant la Révolution tranquille.

3. Quand et comment la nation émerge-t-elle?

Smith s'est enfin demandé « quand et comment la nation émerge-t-elle ? » En un mot, pour lui, la nation apparaît lorsqu'il y a politisation de l'*ethnie*. Cependant, cette politisation, elle-même consécutive de cette « triple révolution » centralisatrice (administrative, culturelle et sociale), ne s'exprime guère de la même manière, dépendamment du type d'*ethnie* (vertical-démotique

50. Frédéric Guillaume Dufour, *op. cit.*, p. 123.

51. Ernest Gellner, *op. cit.*, p. 56.

52. Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, *op. cit.*, p. 131-134.

ou latéral-aristocratique) dont elle est issue et de son caractère davantage territorial/civique ou ethnique⁵³.

Pour ce qui est des nations qu'il qualifie de « territoriales » ou « civiques », qui émanent d'*ethnies* « latérales-aristocratiques », elles seraient des communautés juridiques dont les membres sont unis par le partage des mêmes droits et obligations⁵⁴. On peut penser ici à l'exemple de la nation pancanadienne moderne, en tant que communauté politique de citoyens égaux en droit. Ici, la loi émane de la nation souveraine – en tant que corps politique représenté par et donnant sa légitimité au Parlement – qui s'exprime partout et de manière homogène sur le territoire⁵⁵. On doit néanmoins apporter ici une nuance importante entre les nationalismes territoriaux pré- et postindépendance.

Les nationalismes préindépendance, fondés sur le modèle territorial-civique de la nation, visent à s'emparer du pouvoir des mains d'autorités « étrangères »/« coloniales », afin de contrôler le territoire de manière autonome. Le cas emblématique est celui des États-Unis. Quant aux nationalismes postindépendance, ils incarnent aussi une conception territoriale-civique de la nation, mais ils ne cherchent plus à prendre le contrôle du territoire et de ses institutions – ce qui est déjà fait – mais plutôt à intégrer, voire assimiler, des groupes ethnoculturels disparates au sein d'une seule grande communauté nationale. La France en est un exemple paradigmatique.

En ce qui concerne les nations nommées « ethniques », basées sur des *ethnies* « verticales-démotiques », les mêmes distinctions s'imposent. Les nations ethniques préindépendance cherchent à se séparer d'une entité politique plus large, afin d'en fonder une nouvelle qui permettrait de faire mieux correspondre les frontières de l'*ethnie* avec celles de la nation. Tandis que pour les nations ethniques postindépendance, l'objectif consiste plutôt à élargir les frontières territoriales de la nation pour les faire coïncider avec les limites plus larges de l'*ethnie* – on pense alors aux politiques de l'irrédentisme apparues dans l'Italie de la fin du XIX^e siècle ou au projet politique des nazis de fonder le Grand *Reich* germanique, unissant tous les territoires où se trouvaient des populations germanophones ou de descendance germanique. L'Irlande, où existe un projet d'union de tous les Irlandais en une seule grande république insulaire, est aussi un cas révélateur, et ce, paradoxalement, pour les deux sous-catégories (nation préindépendance, puis postindépendance).

53. À cet égard, Özkirimli (*op. cit.*, p. 154-156) offre une synthèse éclairante de l'argumentaire de Smith.

54. Ces obligations sont de respecter la loi, de payer ses impôts, de participer à la vie publique et de défendre la patrie.

55. Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, *op. cit.*, p. 135.

Au-delà de cette présentation très sommaire des principaux concepts de la théorie ethnosymboliste, ce qu'il importe de retenir est que les nations prennent et trouvent leur fondement dans un passé culturel ethnique qui nourrit et qui donne sens à leurs mythes et à leur imaginaire symbolique modernes. Que les mythes puissent prendre appui sur des faits historiques ou qu'ils soient romancés importe peu, car ce qui compte est que les nations, pour penser leur trajectoire temporelle et ainsi définir leur *raison d'être*, ont recours à une mise en récit de ce passé, qu'on suppose construit par des *ethnies* qui les précèdent.

LA RÉVOLUTION TRANQUILLE ET LE NATIONALISME QUÉBÉCOIS SOUS LE PRISME DE LA THÉORIE ETHNOSYMBOLISTE

Dans les pages qui suivent, nous allons revenir sur la trajectoire du nationalisme québécois, en particulier sur la période de la Révolution tranquille, en venant la confronter aux attentes théoriques découlant du paradigme ethnosymboliste. Quant au premier questionnement central posé par Smith – « d'où provient la nation ? » – nous allons y répondre très brièvement, car il nous éloigne de la thématique de la Révolution tranquille, qui demeure le point d'ancrage historique de la présente contribution.

Même si l'on retrouve évidemment des perspectives contrastées dans la littérature⁵⁶, il est commun de distinguer le nationalisme québécois du nationalisme canadien-français, lequel s'est déployé *grosso modo* entre, d'un côté, le dépôt du Rapport de Lord Durham en 1839 et l'Acte d'Union de 1840 et, de l'autre, la Révolution tranquille⁵⁷. Dans le sillage de la théorie smithienne, la « nation canadienne-française » (et avant cela la « nation canadienne ») peut ainsi être comprise comme la composante prémoderne, l'*ethnie*, sur laquelle vont s'ériger la nation et le nationalisme québécois modernes.

Phase associée à l'idéologie de la « survivance » basée sur la trilogie « foi, langue et race », le nationalisme canadien-français cherche à « préserver l'essentiel », après avoir essuyé le cuisant échec des rébellions des Patriotes en 1837-1838⁵⁸. À la suite de leur répression militaire, les aspirations *politiques* et *territoriales* des Patriotes seront, pour l'essentiel, mises en dormance, au profit

56. Marcel Fournier et Gilles Houle, « La sociologie québécoise et son objet: problématiques et débats », *Sociologie et sociétés*, vol. 12, n° 2, 1980, p. 21-44 ; Gilles Bourque, « Société traditionnelle, société politique et sociologie québécoise, 1945-1980 », *Recherche sociologique*, n° 20, 1993, p. 45-93.

57. À noter que certains traits associés au nationalisme canadien-français, notamment en ce qui concerne son pendant missionnaire catholique, prennent tout de même forme avant l'avènement du Canada-Uni. Voir Louis Balthazar, *Nouveau bilan du nationalisme au Québec*, Montréal, VLB éditeur, 2013.

58. Fernand Dumont, *Genèse de la société québécoise*, Montréal, Boréal, 1993, p. 184.

d'une quête et d'une mission davantage spirituelle et culturelle⁵⁹. Dès lors, le nationalisme canadien-français se voit «lié de façon indissociable à la religion catholique⁶⁰» et, malgré quelques figures d'exception, il est porté surtout par des leaders religieux qui n'ont rien d'une élite politique et économique. Comme le soulignait le politologue Louis Balthazar: «Être Canadiens français, cela voudra d'abord dire être fidèle à la foi de ses ancêtres, maintenir les cadres familial et paroissial intacts, demeurer enraciné dans la terre ancestrale et, pour une bonne part, résister à l'industrialisation⁶¹.» Balthazar poursuit en soulignant que par cette relation intime avec la religion, le nationalisme canadien-français «échappe dans une bonne mesure à l'univers politique et à la territorialité dans laquelle s'inscrit tout pouvoir politique⁶²». Pour l'essentiel, on est donc en présence d'une ethnie verticale-démotique dont la culture est diffusée par l'ensemble des membres de la communauté.

Quant au nationalisme québécois, il naîtra avec la politisation «moderne» de cette nation ethnique, sous l'impulsion notamment du mouvement néonationaliste, qui va s'opposer à ce qu'il perçoit comme une forme de clérico-nationalisme, remplaçant la religion et la «race» par le territoire, l'État-providence et la langue française comme vecteurs d'identité. Toutefois, cette nation moderne est dépourvue d'un État-nation souverain «normal» où elle composerait une majorité culturelle et démographique⁶³. Son projet nationaliste est en compétition sur le territoire québécois avec le projet d'édification nationale pancanadien et l'État québécois est soumis aux normes produites par les institutions centrales, comme la Cour suprême du Canada, qui sont largement contrôlées par le groupe majoritaire.

Dans ce qui suit, nous allons brièvement revenir sur l'expérience historique singulière du nationalisme québécois, par l'intermédiaire de quatre phénomènes clés: 1) la transition vers la modernité; 2) la bureaucratisation de l'État et ses mécanismes de représentation; 3) la reconfiguration du système d'éducation; et 4) la langue comme marqueur identitaire.

Pour chacun de ces phénomènes, nous allons souligner en quoi l'on rencontre (ou non) les attentes théoriques posées par le paradigme ethnosymboliste de Smith. Précisément, nous allons tenter de mobiliser la trajectoire québécoise afin de répondre aux deux autres questionnements centraux de

59. Gérard Bouchard, *La nation québécoise au futur et au passé*, Montréal, VLB éditeur, 1999, p. 69.

60. Louis Balthazar, *op. cit.*, p. 85.

61. *Ibid.*, p. 24.

62. *Ibid.*, p. 85.

63. Gérard Bouchard, *La nation québécoise au futur et au passé*, *op. cit.*, 1999.

l'auteur: «Pourquoi la nation émerge-t-elle?» et «Quand et comment la nation émerge-t-elle?»

Transition vers la modernité

Avec la transition vers la modernité politique, qui s'institutionnalisa après la fin des gouvernements conservateurs et laisser-fairistes de Maurice Duplessis, est né «l'État du Québec», comme l'annonçait de manière quasi prémonitoire Jean-Marc Léger, dans les pages du *Devoir*, à quelques mois de la victoire libérale de juin 1960⁶⁴. Les forces sociales et politiques qui ont présidé à la modernisation de l'État québécois (*Cité libre*, Écoles des sciences sociales de l'Université Laval, etc.) existaient déjà avant cette élection transformatrice⁶⁵. On peut penser notamment au rapport décentralisateur de la Commission royale d'enquête sur les problèmes constitutionnels (commission Tremblay), déposé en 1956, et qui était la réponse québécoise au rapport centralisateur de la commission Rowell-Sirois. Toutefois, c'est véritablement avec ce gain libéral de 1960, avec le slogan «Il faut que ça change!», que l'État du Québec apparaît comme l'instrument d'émancipation collective du peuple québécois, dont il faut accroître la capacité d'action par une plus grande autonomie de cette «province pas comme les autres» au sein de la fédération⁶⁶. D'un autonomisme défensif, la position du gouvernement du Québec évolue vers un autonomisme revendicateur qui cherche à occuper tous ses champs de compétence face à un État-providence fédéral en pleine croissance. Comme le formule le premier ministre du Québec, Jean Lesage, en juin 1961: «Il nous faut des moyens puissants [...] pour relever les défis inévitables que nous rencontrerons dans les années à venir [...]. [L]e seul moyen puissant que nous possédions, c'est l'État du Québec, c'est notre État. Nous ne pouvons pas nous payer le luxe de ne pas l'utiliser⁶⁷.» Les paroles de Lesage visaient à rassurer les milieux d'affaires, largement contrôlés par le grand capital canadien-anglais, que l'État du Québec restait dans un univers économique libéral et qu'il agissait de manière pragmatique, pour desservir les intérêts de sa société, en canalisant l'épargne collective francophone afin d'encourager le développement industriel.

64. Jean-Marc Léger, «Blocs-notes», *Le Devoir*, 4 février 1960, p. 4.

65. Paul-André Linteau, «Un débat historiographique: l'entrée du Québec dans la modernité et la signification de la Révolution tranquille», dans Yves Bélanger, Robert Comeau et Cécile Métivier (dir.), *La Révolution tranquille. 40 ans plus tard: un bilan*, Montréal, VLB éditeur, 2000, p. 22 et suivantes.

66. Marcel Rioux, *La question québécoise*, Paris, Seghers, 1969, p. 103 et suivantes.

67. «Jean Lesage: le monde des affaires n'a rien à redouter des politiques économiques du Québec», *Le Devoir*, 10 octobre 1963, p. 8.

Cette nouvelle équipe politique au pouvoir, menée par Lesage, embrassera avec une énergie renouvelée les idéaux d'un industrialisme moderne, tout en prônant un État actif et interventionniste qui se concerte avec les milieux patronaux et syndicaux⁶⁸. Dès lors, les nouveaux ressorts de la mobilité sociale pour les francophones, encouragés par l'interventionnisme de l'État, vont briser la forme de solidarité sociale religieuse qui prédominait jusqu'alors. L'État du Québec devient « la seule organisation capable de répondre, de façon globale, aux besoins sociaux des individus et de créer une nouvelle solidarité à un niveau plus large et plus neutre⁶⁹ ». Cette transition vers la modernité et cette politisation de l'identité d'ascendance ethnique devenue nationale, propulsée par le renouveau politique de la Révolution tranquille, génèrent au Québec le sentiment de vivre *un temps nouveau*⁷⁰, où l'on se croit à « l'année zéro », alors que tout reste à construire et que tout semble possible.

Conformément aux attentes théoriques de Smith, on assiste à une transformation du travail social et organisationnel au Québec⁷¹. On embrasse l'impératif d'une croissance économique, politique, industrielle soutenue et continue ainsi que d'un rôle social important et croissant pour l'État, ce qui permet notamment de comprendre la perte d'emprise de la religion et du clergé catholiques sur cette société en pleine transformation. Comme l'a analysé le sociologue Hubert Guindon, après l'échec des Patriotes, l'Église a développé sa mainmise – longtemps incontestée dans les cercles de pouvoir – sur les secteurs permettant la reproduction de la société traditionnelle canadienne-française que sont l'éducation, la santé et le bien-être social⁷². La mission sociale de l'Église a été peu à peu absorbée par l'État du Québec qui, sous l'influence d'une nouvelle classe moyenne scolarisée et des attentes du capitalisme avancé, se modernisait et créait de nouvelles structures étatiques (comme le ministère de l'Éducation en 1964 ; nous y reviendrons), ce qui signifiait par le fait même le repli du religieux vers la sphère privée⁷³.

Or, la rupture qui accompagne ce tournant critique vient compromettre d'une certaine façon la force explicative de la théorie ethnosymboliste. C'est-à-dire que l'on peut voir dans l'avènement de ce nationalisme québécois

68. Léon Dion, *Nationalismes et politique au Québec*, Montréal, Les Éditions Hurtubise HMH, 1975, p. 42.

69. Louis Balthazar, *Nouveau bilan du nationalisme au Québec*, op. cit., p. 142.

70. Titre éloquent d'une chanson populaire écrite par Stéphane Venne et interprétée par Renée Claude, parue en 1970. « C'est le début d'un temps nouveau, la Terre est à l'année zéro. »

71. Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, op. cit., p. 131.

72. Hubert Guindon, *Tradition, modernité et aspiration nationale de la société québécoise*, Montréal, Éditions Saint-Martin, 1990, p. 147-151.

73. *Ibid.*, p. 81-90, 101-102.

un cas de nationalisme préindépendance et territorial-civique⁷⁴ où une nouvelle élite politique et économique cherche à s’arroger le pouvoir détenu par des forces considérées comme « extérieures » ou « étrangères » : soit le groupe majoritaire anglo-canadien, la bourgeoisie anglo-saxonne et le clergé catholique. D’ailleurs, la nouvelle intelligentsia, notamment dans les pages de la revue *Cité libre*, a mis en opposition le projet de la Révolution tranquille au concept de « Grande Noirceur », qui représentait la période antérieure comme étant essentiellement une période étouffante et rétrograde⁷⁵.

Toutefois, malgré ce mythe tenace de la « Grande Noirceur », la rupture n’est pas totale⁷⁶. Bien que plusieurs vecteurs identitaires et symboliques de la communauté canadienne-française soient mis de côté – la scission, à cet égard, s’opère dans la deuxième moitié des années 1960 avec la tenue des États généraux du Canada français⁷⁷ –, le nationalisme québécois va tout de même puiser dans un passé rapproché, afin d’asseoir la légitimité de son projet politique. De même, comme le clergé d’hier, la nouvelle élite technocratique qui se hisse jusqu’aux plus hauts lieux de pouvoir conçoit qu’elle partage la même culture que le reste des citoyens⁷⁸. Cette élite montante ne se représente pas comme une « caste » supérieure ou un groupe à part, contrairement à ce que présuppose l’ethnosymbolisme. Comme le soulignent Martin Pâquet et Stéphane Savard, certes « [p]lus scolarisés que leurs prédécesseurs, [il demeure que] les membres des nouvelles élites délimitatrices proviennent surtout de la nouvelle classe moyenne francophone. Ils se retrouvent dans plusieurs groupes [de la société]⁷⁹ ».

La trajectoire québécoise rejoint aussi partiellement les attentes théoriques de la politisation d’une *ethnie* verticale-démotique dotée d’une culture populaire. L’un des principaux moteurs de l’action de la nouvelle élite technocratique consiste à vouloir rendre le pouvoir au peuple québécois face à la bourgeoisie et à l’élite politiques anglo-canadiennes. D’une certaine manière, l’État du Québec reprend alors le flambeau de la continuité et de la solidarité d’une communauté nationale, auparavant détenu et entretenu par la religion catholique, mais sous une autre forme. Cette expérience se

74. Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, op. cit., p. 135.

75. Alexandre Turgeon, *Robert La Palme et les origines caricaturales de la Grande Noirceur duplessiste. Conception et diffusion d’un mythe au Québec, des années 1940 à nos jours*, Thèse de doctorat (histoire), Québec, Université Laval, 2015, p. 94-96.

76. Jacques Beauchemin, *L’histoire en trop*, Montréal, VLB éditeur, 2002.

77. Jean-François Laniel et Joseph Yvon Thériault (dir.), *Retour sur les États généraux du Canada français*, Québec, Presses de l’Université du Québec, 2016.

78. Pour une perspective divergente, voir Jocelyn Létourneau, « Québec d’après-guerre et mémoire collective de la technocratie », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 90, janvier-juin 1991, p. 67-87.

79. Martin Pâquet et Stéphane Savard, op. cit., p. 87.

voit alors amplifiée par la bureaucratisation de l'État québécois (formule que nous employons de façon descriptive et non pas péjorative), indicateur d'une autre déclinaison de la « triple révolution » (administrative, culturelle et sociale) envisagée par Smith.

La bureaucratisation de l'État et ses mécanismes de représentation

Dès 1960, le gouvernement libéral de Jean Lesage met en branle un projet d'édification nationale qui va s'exprimer par l'établissement d'un appareil bureaucratique de plus en plus sophistiqué au sein d'un « État québécois » en phase de modernisation qui oppose le principe de subsidiarité au processus de centralisation des pouvoirs à l'œuvre dans la fédération depuis 1940⁸⁰. Que nous pensions à la nationalisation de l'hydroélectricité en 1962, à la création de la Caisse de dépôt et placement en 1965 ou, plus largement, à la mise en œuvre d'un État-providence qui se veut généreux – rappelons par exemple les politiques sur le bien-être social –, l'État du Québec aspire dorénavant à exercer sa pleine souveraineté sur ses champs de compétences et à être le vecteur d'une solidarité collective. En effet, pour les « élites définitrices de la Révolution tranquille, la planification économique et territoriale ne serait pas complète sans la création de nombreuses sociétés d'État intervenant dans des secteurs jugés névralgiques pour l'économie afin d'y renforcer la présence et le contrôle canadien-français, puis québécois⁸¹ ». Cette étape correspond assez bien aux attentes théoriques smithiennes en lien avec la « révolution administrative »⁸².

Cette étape se poursuit et se consolide durant la décennie suivante, alors que le PQ de René Lévesque prend le pouvoir en 1976. Face au blocage du renouvellement du fédéralisme sous les gouvernements fédéraux de Pierre Trudeau, les nouvelles élites québécoises ont abandonné les demandes d'autonomie partielle à l'intérieur de la fédération et plusieurs ont quitté le Parti libéral du Québec (PLQ) pour le Parti québécois (PQ), à la suite de René Lévesque. Pour répondre au sentiment d'aliénation politique de la nation québécoise, ces élites, soutenues par de larges pans de la société civile comme le mouvement syndical, embrassent désormais une idéologie sociale-démocrate plus affirmée ainsi qu'une aspiration à une autodétermination pleine et entière du Québec, en rupture identitaire et politique avec l'appartenance au Canada⁸³.

80. Marc Chevrier, *Le fédéralisme canadien et l'autonomie du Québec: perspective historique*, Québec, ministère des Relations internationales, 1996 p. 25.

81. Martin Pâquet et Stéphane Savard, *op. cit.*, p. 102.

82. Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, *op. cit.*, p. 132.

83. Voir Kenneth McRoberts et Dale Postgate, *Développement et modernisation du Québec*, Montréal, Boréal, 1983, p. 175 et suivantes.

Le PQ poursuit et approfondit la « révolution administrative » en cours. C'est qu'au-delà de l'objectif de tenir un référendum sur la souveraineté-partenariat, le programme législatif du gouvernement péquiste est très chargé, notamment en ce qui concerne le développement de l'appareil étatique québécois. Comme le soulignent avec éloquence les historiens Jacques Lacoursière, Jean Provencher et Denis Vaugois, « [t]out se déroule comme si chaque ministre avait décidé de passer à l'histoire par une réforme majeure inscrite dans une loi⁸⁴ ». À titre d'exemples, c'est à ce moment que les parlementaires de l'Assemblée nationale votent des mesures concernant la protection de la jeunesse, le financement des élections, le régime québécois pour la retraite des travailleurs, la fiscalité, le Code du travail, l'assurance automobile, la protection du consommateur, la protection du territoire agricole, la fonction publique, la santé et la sécurité au travail, le droit de la famille, l'aménagement du territoire et l'urbanisme. Toutes ces innovations législatives contribuent à la bureaucratisation de l'État québécois, à l'essor de mécanismes de représentation et à la mise en place de leviers de développement économique. À cet égard, il faut souligner qu'une part considérable des idées en matière de soutien de l'État aux milieux d'affaires francophones trouve sa source dans les réflexions rassemblées dans le Rapport Descôteaux-Vézina de 1974, commandé au ministère de l'Industrie et du Commerce par le précédent gouvernement libéral, dirigé par Robert Bourassa: « Le rapport Descôteaux-Vézina confirmait l'amorce d'une transition importante concernant le rôle de l'État en faisant des sociétés d'État des partenaires économiques majeurs⁸⁵. »

Plus largement, il s'agit également d'une période charnière pour l'avènement et le déploiement de la « révolution culturelle », théorisée par Smith. Entre autres, on pense au développement du réseau de communication québécois⁸⁶: la télévision en couleur arrive au Québec en 1966, alors que la division francophone de la Société Radio-Canada contribue depuis 1952 à la diffusion d'images, de symboles et de mémoires façonnant l'imaginaire québécois moderne⁸⁷. D'abord diffusé uniquement sur le territoire québécois, faute de moyens techniques, « le réseau français demeurerait proprement québécois et jouait le rôle d'un agent de cohésion pour le Québec. Voilà que de Gaspé à Hull, de Jonquière à Sherbrooke, les Québécois se voyaient

84. Jacques Lacoursière, Jean Provencher et Denis Vaugois, *Canada-Québec. Synthèse historique, 1534-2018*, Québec, Septentrion, 2018, p. 480. Voir aussi Louis Sabourin, *Passion d'être, désir d'avoir. Le dilemme Québec-Canada dans un univers en mutation*, Montréal, Boréal, 1992, p. 87.

85. Christian Rouillard, Isabelle Fortier, Éric Montpetit et Alain-G. Gagnon, *De la réingénierie à la modernisation de l'État québécois*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2008, p. 19.

86. Sophie Imbeault, *Une histoire de la télévision au Québec*, Montréal, Fides, 2020.

87. Susan Mann Trofimenkoff, *Visions nationales. Une histoire du Québec*, Québec, Éditions du Trécarré, 1986.

tous dans un même miroir et prenaient conscience de former une nation⁸⁸». L'anthropologue Benedict Anderson soulignait d'ailleurs que l'origine de l'imaginaire national est notamment liée au développement des moyens de communication de masse⁸⁹.

Ces transformations culturelles s'inscrivent dans le sillage de la création en 1961 et du déploiement subséquent des activités du ministère des Affaires culturelles du Québec, avec Georges-Émile Lapalme comme premier titulaire. Au moment d'annoncer la création du nouveau ministère, le premier ministre Lesage affirmait d'ailleurs que «le gouvernement a l'intention de faire de la province de Québec le centre de rayonnement de la culture française en Amérique. [...] la création d'un ministère des Affaires culturelles est une nécessité vitale, surtout au moment où la population du Québec dans son ensemble est plus que jamais éveillée à l'apport qu'elle pourra fournir à l'épanouissement de notre vie nationale⁹⁰». La création en 1968 de Radio-Québec, en réponse «à la volonté du gouvernement fédéral d'intervenir dans le domaine de la radiodiffusion éducative», s'inscrit dans ce sillage⁹¹. Alors qu'avec le rapport de la Commission royale d'enquête sur l'avancement des arts, des lettres et des sciences (commission Massey) déposé en 1951, le gouvernement central entendait définir et intervenir en faveur d'une culture pancanadienne – s'ingérant au passage dans des domaines de compétence provinciale comme les universités – le gouvernement du Québec se donnait les moyens de promouvoir la culture et l'identité québécoises.

Au titre de mécanismes de représentation collective, il faut également rappeler que la fondation du Musée du Québec en 1963 – lequel vient remplacer le Musée de la province de Québec (fondé en 1933)⁹² – symbolise une certaine continuité historique de la communauté québécoise moderne. En retour, cela vient alimenter l'ancrage symbolique de ladite communauté avec «l'*ethnie*» – au sens smithien – canadienne-française.

Or, cette expérience de bureaucratisation de l'État québécois ne se voit réellement consolidée qu'à travers la reconfiguration du système d'éducation.

88. Louis Balthazar, «Les nombreux visages du nationalisme québécois», dans Alain-G. Gagnon (dir.), *Québec: État et société*, tome 1, Montréal, Québec Amérique, 1994, p. 35.

89. Benedict Anderson, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 2002, p. 49-58.

90. Pierre Laporte, «Le fait français est un enrichissement pour tout le Canada, dit M. Jean Lesage», *Le Devoir*, 3 mars 1961, p. 1-2.

91. Groupe de travail chargé de l'examen de Télé-Québec, *Document de consultation*, septembre 2004, p. 5, <https://numerique.banq.qc.ca/patrimoine/details/52327/49135>.

92. Jason Luckerhoff, *Mutations des institutions culturelles: analyse du Musée National des Beaux-Arts du Québec et de l'exposition «Le Louvre à Québec. Les arts et la vie»*, Thèse de doctorat (Communication et éducation), Université Laval, Québec, 2011.

La reconfiguration du système d'enseignement québécois

Du régime français de la Nouvelle-France jusqu'à 1964, l'instruction « publique » sur les terres du Saint-Laurent fut assurée pour l'essentiel par le clergé catholique⁹³. L'article 93 de l'Acte de l'Amérique du Nord britannique de 1867⁹⁴ attribue effectivement aux provinces de la fédération la compétence exclusive en matière d'éducation. Cela permet au gouvernement du Québec de continuer à confier les principaux ressorts de l'éducation aux communautés religieuses⁹⁵. Ce fait n'est pas étranger au soutien du clergé catholique québécois pour le projet de Confédération⁹⁶. Il faudra attendre 1964 pour que l'État québécois prenne en charge tous les volets de l'éducation, avec l'adoption par les parlementaires de la Loi instituant le ministère de l'Éducation et le Conseil supérieur de l'éducation⁹⁷, à la suite des recommandations de la Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec, ou commission Parent, qui siégea de 1961 à 1966. La Commission Parent, poursuivant les réflexions de la Commission Tremblay sur le système national d'éducation et sur le financement des universités, proposait notamment une intervention accrue de l'État en éducation pour répondre à la sous-scolarisation des francophones, en prônant l'idéal d'une éducation universelle et gratuite⁹⁸. Le Rapport Parent soulignait d'ailleurs que « les bénéfices de l'éducation dépassent l'individu et la localité ; le progrès de l'enseignement sert principalement les intérêts généraux de la société, de sorte qu'on peut et qu'on doit désormais considérer l'éducation comme une entreprise nationale⁹⁹ ».

Dès lors, le réseau moderne de l'éducation au Québec sera fondé sur la démocratisation du savoir, principe cher au premier titulaire du ministère de l'Éducation, Paul-Gérin Lajoie. Comme celui-ci l'annonça en 1961 à l'Assemblée législative du Québec : « L'avenir du Québec [...] est indirectement et

93. Micheline Milot, « École et religion au Québec : une laïcité en tension », *Spirale*, vol. 39, 2007, p. 165.

94. Renommé Loi constitutionnelle de 1867, lors du rapatriement constitutionnel de 1982.

95. Micheline Milot, *loc.cit.*, p. 166.

96. Voir le chapitre 5 de l'ouvrage d'Hubert Guidon, « La Couronne, l'Église catholique et le peuple canadien-français ou les racines historiques du nationalisme québécois », dans *Tradition, modernité et aspiration nationale de la société québécoise*, *op. cit.*, p. 135-153.

97. Fait historique anecdotique, ladite loi, avant d'être adoptée, portait l'appellation du projet de loi n° 60. Ainsi, 50 ans avant le projet de loi n° 60 du PQ concernant une *Charte des valeurs/laïcité*, le premier pas était posé pour ce qui va devenir la « laïcité ouverte » des institutions d'enseignement (voir le Rapport Proulx, 1999).

98. Claude Corbo, « Les origines de la Commission Parent », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 12, n° 2, 2004, p. 24-32.

99. *Rapport de la Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec, Volume 4, Chapitre 1: Pour une politique générale de l'éducation*, 1966, p. 31, https://www.bibliotheque.assnat.qc.ca/DepotNumerique_v2/AffichageFichier.aspx?id=10720.

intimement lié au développement de l'éducation. Seuls des progrès énormes et très rapides dans le domaine permettront au Québec de remplir vraiment son rôle pour le bien des citoyens qui le composent¹⁰⁰. » Un État moderne et interventionniste qui favorisait le développement économique de la société avait en effet besoin d'une main-d'œuvre qualifiée pour poursuivre ses réformes.

Cela dit, les commissions scolaires et les écoles publiques ont conservé un statut confessionnel, et ce, jusqu'à la fin des années 1990¹⁰¹. C'est en 1997, à la suite des recommandations de la Commission sur les États généraux sur l'éducation (tenue en 1995), que le Québec fera amender l'article 93 de la Loi constitutionnelle de 1867¹⁰², afin que les commissions scolaires cessent d'être confessionnelles et soient définies par leur statut linguistique, anglophone ou francophone¹⁰³. Bien que cela intervienne après la phase associée à la Révolution tranquille, nous nous trouvons tout de même ici dans son sillage normatif en faveur de la séparation de l'Église et de l'État¹⁰⁴.

Cette reconfiguration substantielle du système d'éducation québécois est plutôt conforme aux attentes théoriques de la « troisième révolution » envisagée par Smith, soit la révolution culturelle, où l'on met en œuvre une structure éducative commune et où le Québec développe son espace institutionnel pour le déploiement de sa culture nationale commune. De plus, cette reconfiguration du système d'éducation découle d'un processus étatique visant à propager chez tous les citoyens des éléments clés de la culture nationale québécoise. Comme l'écrivait Paul Gérin-Lajoie, l'éducation « est devenue pour le citoyen le premier des besoins et pour l'État le premier des devoirs sociaux. Elle forme la base même d'une politique de bien-être. L'éducation est aussi essentielle à l'homme d'aujourd'hui que l'arme au chasseur¹⁰⁵ ».

100. Paul Gérin-Lajoie, « Séance du jeudi 25 mai 1961 », *Débats de l'Assemblée législative (débat reconstitué)*, 26^e législature, 2^e session, p. 1373.

101. Micheline Milot, *loc. cit.*, p. 166.

102. Par la procédure de modification à l'égard de certaines provinces prévue à l'article 43 de la Loi constitutionnelle de 1982.

103. Un Comité mixte spécial, pour modifier l'article 93 de la Loi constitutionnelle de 1867 concernant le système scolaire au Québec, fut mis en place à cet effet à la Chambre des communes d'Ottawa. Les ministres péquistes Pauline Marois et Jacques Brassard s'étaient d'ailleurs exceptionnellement rendus au comité pour défendre la démarche de modification constitutionnelle. Cette séance expose également les tensions qui prédominent entre les projets québécois et canadiens de construction nationale (voir Parlement du Canada, *Rapport du Comité mixte spécial pour modifier l'article 93 de la Loi constitutionnelle de 1867 concernant le système scolaire au Québec*, 30 octobre 1997, 42 p., <https://www.parl.ca/DocumentViewer/fir/36-1/SJQS/reunion-14/temoignages#T1625>).

104. Yannick Dufresne et Gilles Gagné, « La religiosité et la question des “valeurs québécoises” », dans *La laïcité : Le choix du Québec. Regards pluridisciplinaires sur la Loi sur la laïcité de l'État*, Québec, Gouvernement du Québec, p. 209-372.

105. Paul Gérin-Lajoie, *Pourquoi le bill 60*, Montréal, Éditions du jour, 1963, p. 33.

La langue comme marqueur identitaire

Le déploiement de cette culture nationale commune, notamment par l'intermédiaire de la reconfiguration du système d'éducation, s'appuie sur une composante centrale: la langue française. D'un point de vue sociologique, toute culture a besoin d'un véhicule communicationnel pour être partagée et unir psychiquement des individus sur un même territoire, donc contribuer à la formation de la société, à la création et la perpétuation d'une identité collective¹⁰⁶. La langue est aussi intrinsèquement liée au dynamisme de cette culture, elle en constitue même un élément essentiel¹⁰⁷. En ce sens, la langue ne joue pas qu'un rôle procédural ou communicationnel, elle renferme en elle-même une force culturelle substantielle¹⁰⁸. La langue est aussi un fondement symbolique de la société¹⁰⁹. L'historien Fernand Harvey souligne justement que «le cœur de cette culture [à l'époque de la Révolution tranquille] n'est plus, comme chez Duplessis, la foi catholique, mais la langue française dans toutes les dimensions de la vie sociale et nationale¹¹⁰».

Le néonationalisme québécois embrasse cette conception de la langue, où le français apparaît ultimement comme le marqueur identitaire par excellence des Québécois¹¹¹. Dès 1974, le gouvernement Bourassa reconnaît d'ailleurs législativement que le français est la langue officielle du Québec¹¹²; une première au Québec. Le gouvernement Lévesque ira plus loin en 1977, par l'adoption de la Charte de la langue française, qui visait à ce que le français soit la langue publique commune, des milieux de travail et de l'intégration des enfants immigrants et issus des minorités ethnoculturelles. La Charte était «une solution globale au problème du statut du français au Québec» et elle créait, en quelque sorte, un régime linguistique territorialisé québécois qui s'opposait au bilinguisme institutionnel basé sur le principe de la personnalité des droits, tel que proposé par Ottawa à partir de 1969¹¹³. Deux projets d'édification nationale, québécois et canadien, s'appuyant sur deux régimes

106. Ernest Gellner, *op. cit.*, p. 26.

107. Benedict Anderson, *L'imaginaire national...*, *op.cit.*, p. 52-57.

108. Andrea Carlà, «Living Apart in the Same Room: Analysis of the Management of Linguistic Diversity in Bolzano», *Ethnopolitics*, vol. 6, n° 2, 2007, p. 285-313.

109. Gérard Bouchard, «Précisions au sujet de l'interculturalisme québécois», *Le Devoir*, 12 mars 2015.

110. Fernand Harvey, «Georges-Émile Lapalme et la politique culturelle du Québec: genèse, projet et désillusion», *Les Cahiers des Dix*, n° 64, 2010, p. 16.

111. Marcel Martel et Martin Pâquet, *Langue et politique au Québec et au Canada. Une synthèse historique*, Montréal, Boréal, 2010, p. 130.

112. Québec, L.Q. CHAPITRE 6 Loi sur la langue officielle, sanctionnée le 31 juillet 1974 (Projet de loi no 22).

113. Marcel Martel et Martin Pâquet, *op. cit.*, p. 172, 198 et 216-217.

linguistiques étaient en compétition. Le projet englobant pancanadien, basé sur la libre circulation des individus égaux en droit sur tout le territoire de la fédération, maintenait le « libre choix individuel » de la langue (anglaise ou française) dans un marché linguistique canadien. Puisque le laisser-faire linguistique canadien favorisait dans les faits la langue dominante, l'anglais, le Québec opta pour une approche interventionniste, visant à créer un espace territorial national où le français, en tant que bien collectif d'une nation, jouirait de la protection de l'État québécois.

La Charte, devenue mythique au Québec, est l'aboutissement de mobilisations sociales, de la prise de parole publique des intellectuels et d'un processus législatif qui se met en branle dans la première décennie de la Révolution tranquille¹¹⁴. En effet, dès 1969, à la suite de l'Opération McGill français et de la crise de Saint-Léonard suivant l'abolition des écoles bilingues dans ce quartier montréalais, le gouvernement de l'Union nationale (UN), dirigé par Jean-Jacques Bertrand, présente le projet de loi 63. Ce projet fut vertement critiqué par le mouvement nationaliste, car il réitérait le principe du libre choix en éducation, menant à l'anglicisation massive des enfants immigrants et issus des minorités ethnoculturelles. Le gouvernement libéral de Robert Bourassa, qui lui succéda, tergiversa dans un premier temps et attendit le rapport de la Commission d'enquête sur la situation de la langue française et des droits linguistiques au Québec (commission Gendron), mise sur pied par son prédécesseur en 1968 dans la tourmente, qui proposa de reconnaître le français comme langue officielle du Québec. C'est à la suite du dépôt de ce rapport en 1972 que le gouvernement Bourassa fit adopter la Loi sur la langue officielle, qui limitait pour une première fois le principe du libre choix en éducation, en restreignant l'accès à l'école anglaise aux enfants ayant réussi des tests d'anglais, à la consternation à la fois des anglophones et des nationalistes québécois, qui jugeaient respectivement la mesure trop radicale ou trop timide¹¹⁵. Comme pour l'UN en 1970, l'enjeu du statut du français mène le PLQ à une défaite électorale en 1976 face au PQ, lequel propose une politique linguistique plus affirmée¹¹⁶.

Dans le but d'assurer la qualité et le rayonnement de la langue française, la Charte de la langue française a aussi pour vocation de permettre au « peuple québécois d'exprimer son identité¹¹⁷ ». C'est pourquoi l'Assemblée

114. *Ibid.*, p. 131-141.

115. Jean-Claude Corbeil, *L'embarras des langues. Origine, conception et évolution de la politique linguistique québécoise*, Montréal, Québec Amérique, 2007, p. 178-179.

116. Paul-André Linteau, René Durocher, Jean-Claude Robert et François Ricard, *Histoire du Québec contemporain, tome II. Le Québec depuis 1930*, Montréal, Boréal, 1989, p. 605.

117. Québec, L.Q. CHAPITRE 11, Charte de la langue française, sanctionnée le 26 août 1977 (Projet de loi 101), préambule.

nationale du Québec «est résolue à faire du français la langue de l'État et de la Loi aussi bien que la langue normale et habituelle du travail, de l'enseignement, des communications, du commerce et des affaires¹¹⁸». Ainsi, la nation québécoise moderne exprime principalement son identité par le vecteur de la langue française. Si la nation pancanadienne affirme quant à elle exprimer son identité officielle par le bilinguisme anglais-français, dans les faits, c'est plutôt l'anglais qui s'impose dans la vie quotidienne en dehors du Québec. En outre, c'est plutôt le multiculturalisme (la reconnaissance des cultures non nationales) et les droits individuels (la Charte canadienne des droits et libertés) qui fondent symboliquement l'identité canadienne¹¹⁹.

DISCUSSION ET CONCLUSION

Dans cet article, nous nous sommes demandé dans quelle mesure la théorie ethnosymboliste est pertinente pour interpréter la situation et la trajectoire du nationalisme québécois, en particulier durant la Révolution tranquille. Ce faisant, nous avons d'abord présenté les *a priori* normatifs des principales théories du nationalisme, en mettant l'accent sur les éléments distinctifs de l'ethnosymbolisme de Smith. Nous avons par la suite confronté le pouvoir explicatif de cette théorie au cas spécifique du nationalisme québécois, en mettant l'accent sur la période de la Révolution tranquille. Après avoir discuté de l'expérience québécoise par l'intermédiaire de quatre phénomènes clés – 1) la transition vers la modernité ; 2) la bureaucratisation de l'État et ses mécanismes de représentation ; 3) la reconfiguration du système d'éducation ; et 4) la langue comme marqueur identitaire – nous en venons à conclure que les présupposés théoriques de l'ethnosymbolisme sont en bonne partie rencontrés et pertinents pour penser la situation et la trajectoire du nationalisme québécois.

En limitant notre exploration à la période associée à la Révolution tranquille, il nous semble évident que la théorie de Smith n'a pas pu être pleinement mobilisée. Il aurait été nécessaire de revenir beaucoup plus en profondeur sur les expériences nationalistes canadienne-française (1841-1960) et avant cela canadienne (1791-1841). Néanmoins, l'ethnosymbolisme nous semble pertinent pour expliquer et comprendre le nationalisme moderne au Québec, et ce, même si le cas d'une nation minoritaire demeure tout à fait atypique pour cette théorie. En effet, Smith offre des outils analytiques pertinents pour déchiffrer l'importance, sur la *longue durée*, d'éléments

118. Québec, *Charte de la langue française*, Québec, Éditeur officiel du Québec, 1977.

119. Environics Institute, *The Evolution of the Canadian Identity*, 23 décembre 2022; Maire Sinha, *Mettre l'accent sur les Canadiens: résultats de l'Enquête sociale générale. Identité canadienne*, Statistique Canada, 2015.

subjectifs et symboliques pour le nationalisme québécois, lesquels éléments furent notamment hérités de son passé canadien-français. De plus, Smith nous aide à bien saisir le passage du groupe canadien-français vers une nouvelle identité québécoise, soit ce qu'il appelle la politisation de l'*ethnie*, qui se transforme ainsi en nation moderne.

Cependant, à l'instar de la plupart des « théories générales », le potentiel explicatif de l'ethnosymbolisme pour un cas singulier, plus atypique, comme la nation minoritaire québécoise, demeure, à maints égards, approximatif. Cela n'est pas un problème en soi, mais il est essentiel de le rappeler et d'en être conscient lorsqu'on mobilise ce cadre théorique afin d'interpréter ou encore d'expliquer une trajectoire nationale qui reste un phénomène sociopolitique complexe et lié au contexte de son expression particulière.

Comme nous l'avons souligné, la trajectoire du nationalisme québécois semble emprunter par moments des traits associés au nationalisme latéral-aristocratique (doté d'une culture portée par l'élite) et, à d'autres moments, au nationalisme vertical-démotique (dont la culture est portée par toute la communauté). Les composantes latérale-aristocratique et verticale-démotique des attentes théoriques de Smith, qui sont supposées être mutuellement exclusives, sont donc remises en cause par l'expérience empirique de la trajectoire québécoise.

Plus largement, il semble que les limites explicatives de la théorie ethnosymboliste découlent du fait que Smith ne tient pas compte des différents types de régimes constitutionnels que peuvent adopter les États souverains lorsqu'il étudie les nations et les nationalismes. Comme beaucoup d'autres penseurs, il présume que les États sont fondés sur une structure unitaire et centralisée. Le cas canadien illustre bien les limites qu'un groupe majoritaire, au contrôle des institutions centrales sur un territoire et déployant son propre projet nationaliste intégrateur, peut imposer à l'être et au devenir d'une nation minoritaire. Ainsi, même s'il faut reconnaître le potentiel explicatif et la valeur analytique de l'ethnosymbolisme, il serait avisé de poursuivre le travail théorique en entrant dans un dialogue critique avec Smith, dans le but, notamment, d'en offrir une adaptation qui tienne compte de la diversité des environnements politiques et constitutionnels dans lesquels prennent forme les divers types de nationalismes.

En effet, le fait que le Québec, certes une nation minoritaire au sein du Canada, dispose tout de même d'un très vaste champ de compétences pour se développer sur le plan institutionnel, en raison de l'histoire (notamment le compromis de 1867) et de la nature fédérale du pays (voir les articles 91 à 95 de la Loi constitutionnelle de 1867), n'est pas pris en compte par la théorie ethnosymboliste. Dès lors, le Québec moderne a effectivement pu se développer pratiquement comme un véritable État souverain dans ses champs

de compétences, bien que la souveraineté au Canada soit partagée entre les deux ordres de gouvernement fédéral et provincial, et que le pouvoir central n'hésite pas à s'immiscer dans plusieurs compétences provinciales (éducation, santé, etc.) pour imposer des normes pancanadiennes. Le Québec ne devrait donc pas être considéré comme une « nation sans État », comme le suggère Smith à quelques occasions lorsqu'il évoque l'expérience québécoise¹²⁰, mais plutôt comme une « nation fragile¹²¹ ».

Formulé autrement, la classification smithienne entre nationalismes pré- et postindépendance ne parvient pas à considérer l'ampleur des leviers institutionnels dont peut disposer une nation minoritaire comme le Québec au sein d'une fédération (Belgique, Canada, etc.) ou d'une quasi-fédération (Espagne, Royaume-Uni, etc.). C'est là une limite considérable à la théorie ethnosymboliste. En effet, si on s'appuyait entièrement sur les paramètres analytiques de cette théorie, on ne parviendrait tout simplement pas à apprécier la marge de manœuvre politique et institutionnelle dont peut disposer une communauté nationale comme le Québec, la Flandre, l'Écosse et, dans une moindre mesure, la Catalogne. Si cela est évidemment problématique, il nous apparaît tout de même relativement facile d'adapter la théorie de Smith pour en tenir compte. Il faut donc simplement accepter une certaine souplesse analytique lorsqu'on entreprend de mobiliser une théorie classique et générale pour l'appliquer à un cas plus marginal.

Atypique aux yeux des théories classiques qui s'intéressent aux « grandes nations », la trajectoire québécoise n'est pourtant pas unique en la matière, si l'on prend notamment en compte les cas catalan, écossais ou flamand. Pour la suite des choses, les spécialistes qui mobiliseront la théorie ethnosymboliste pour étudier les nations et les nationalismes gagneront donc à tenir compte de la variable constitutionnelle, afin de mieux comprendre la nature des réponses que l'on peut formuler aux trois questionnements clés que propose Anthony D. Smith. À titre de rappel, ces questions sont :

1. D'où provient la nation ?
2. Pourquoi la nation émerge-t-elle ?
3. Quand et comment la nation émerge-t-elle ?

En gardant à l'esprit qu'un même État souverain peut abriter une pluralité de projets nationaux et sociétaux qui peuvent – tant bien que mal – coexister, ces questionnements demeurent tout à fait pertinents, et la théorie ethnosymboliste continue de fournir des repères analytiques pour s'y retrouver.

120. À titre d'exemple, voir Anthony D. Smith, *Ethno-symbolism and Nationalism*, op. cit., p. 51.

121. Félix Mathieu, *Les nations fragiles. Ces peuples qui affrontent la modernité*, Montréal, Boréal, 2024.

Il n'en demeure pas moins qu'il faut faire preuve d'imagination pour en adapter les paramètres afin d'en saisir tout le potentiel analytique. C'est bien ce qu'illustre la trajectoire québécoise, tout particulièrement le moment associé à la Révolution tranquille.

L'éboulement rocheux du 19 septembre 1889 à Québec et l'enjeu de responsabilité dans le cas d'une catastrophe naturelle¹

JEAN-FRANÇOIS LEBLANC

Historien, Direction de la géotechnique et de la géologie
Ministère des Transports et de la Mobilité durable

RÉSUMÉ

L'enquête du coroner qui survient à la suite de l'éboulement rocheux dans le cap Diamant à Québec le 19 septembre 1889 entraîne une remise en question de la notion de responsabilité gouvernementale face aux catastrophes naturelles. Le conflit politique et judiciaire qui s'ensuit met en lumière les limites de la responsabilité juridique de l'État dans de telles catastrophes. Alors que les habitants du secteur utilisent l'enquête pour légitimer leurs inquiétudes concernant la sécurité de la falaise, les autorités municipales tentent sans succès de blâmer le gouvernement fédéral, mais forcent tout de même ce dernier à instaurer une commission royale d'enquête pour dédommager les victimes et à mettre en place des mesures de stabilisation.

Abstract : *See end of volume*

1. Cet article scientifique a été évalué par deux experts anonymes externes, que le Comité de rédaction tient à remercier.

MOTS-CLÉS

Éboulement rocheux, catastrophes naturelles, aléa naturel, histoire du risque, jurisprudence, responsabilité gouvernementale, intervention gouvernementale

La catastrophe naturelle la plus mortelle de l'histoire du Québec est survenue le 19 septembre 1889. Un éboulement rocheux dans la falaise du cap Diamant à Québec entraîne la destruction de six bâtiments et le décès de 45 personnes tandis que des dizaines d'autres sont blessées. Le coroner Alfred Gauvreau Belleau est chargé de déterminer les circonstances du drame². Nous pourrions nous attendre à un verdict semblable à celui qu'il y a eu pour les autres éboulements mortels antérieurs³: celui d'une mort accidentelle causée par la chute d'une pierre en provenance du cap Diamant. Pourtant, la conclusion de l'enquête du coroner blâme sévèrement la Ville de Québec et le gouvernement fédéral pour leur «grossière et coupable négligence⁴», la première pour son incapacité à assurer des secours adéquats aux victimes et le second pour ne pas avoir mis en place des mesures efficaces pour empêcher l'éboulement. Ce verdict est le début d'une saga politique et judiciaire qui durera près de dix ans. Il vient remettre en question le concept de responsabilité à une époque où il ne s'applique pas encore aux pouvoirs publics. Jusqu'à ce moment, ce type d'événement est traité dans une logique assurantielle: «C'est un dégât sans cause ou du moins sans faute, il exige réparation mais pas imputable. C'est ici qu'intervient l'assurance: elle permet de rembourser la victime, sans qu'il soit nécessaire de trouver le coupable⁵.» En 1889, la responsabilité se retrouve donc politisée par le jury du coroner dans le but de l'appliquer plus largement. Les jurés soulèvent une vision plus moderne du risque en affirmant que celui-ci peut être contrôlé et évité, puisque des experts peuvent rationaliser l'aléa⁶. Ce constat se voit à travers l'écart qui se manifeste entre la réaction des autorités et les attentes du jury face à cette crise.

Cet événement revêt donc une signification particulière pour la jurisprudence québécoise et canadienne, et pour la manière de concevoir la

-
2. Bibliothèque et Archives nationales du Québec (BANQ), TL31, S26, SS777 (1960-01-353/2352), Fonds Cour des sessions générales de la paix du district de Québec, n° 188.
 3. Deux autres rapports du coroner sont connus pour des événements semblables à Québec. Le premier survient le 14 juillet 1852 et fait 7 victimes, et le deuxième le 11 octobre 1864 en fait quatre. Il aurait été aussi intéressant de les comparer avec le rapport du coroner de l'éboulement du 17 mai 1841, qui fait environ 30 victimes, mais il n'a pas encore été retrouvé.
 4. «Des éclaircissements nécessaires», *L'Électeur*, 30 septembre 1889, p. 1.
 5. Patrick Peretti-Watel, *La société du risque*, Paris, La Découverte, 2010, p. 8.
 6. Magda Fahrni, «La lutte contre l'accident: Risque et accidents dans un contexte de modernité industrielle», dans David Niget et Martin Petitclerc (dir.), *Pour une histoire du risque: Québec, France, Belgique*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2012, p. 188.

responsabilité de l'État face aux catastrophes dites naturelles. Dans cette optique, c'est la réaction de la Ville de Québec qui sera d'abord analysée, puisqu'elle prend en charge la réponse immédiate à la catastrophe. Elle mobilise des ressources et des hommes, mais ces efforts ne semblent pas suffisants pour les habitants du quartier. Ensuite, c'est la réaction du gouvernement fédéral qui sera abordée, puisque celui-ci est jugé responsable par les experts scientifiques, autant parce qu'il aurait causé la catastrophe que parce qu'il aurait le devoir d'entretenir la falaise à cet endroit. Finalement, c'est la stabilisation de la falaise qui sera étudiée, puisqu'en tant que propriétaire du terrain, le gouvernement fédéral est aussi considéré comme responsable de cet aspect.

Dans l'historiographie internationale, le sujet des catastrophes naturelles se développe à partir des années 1970⁷, mais il connaît un regain au début du XXI^e siècle, notamment à la suite de l'ouragan Katrina en 2005⁸. Ces travaux amènent à élargir la conception des catastrophes naturelles au-delà de l'événement en lui-même, que ce soit en prenant en considération les facettes politiques et sociales⁹, l'aspect culturel¹⁰ ou encore en mettant l'accent sur les éléments anthropiques de ces événements¹¹.

Au Québec, l'histoire des catastrophes naturelles est peu étudiée. Ces événements sont plus souvent traités comme des faits divers qui relèvent de l'histoire locale et qui sont relégués aux ouvrages de compilations pour le grand public¹². Quelques chercheurs se sont penchés sur les inondations¹³ et d'autres sur les avalanches¹⁴, mais en ce qui concerne les éboulements rocheux et les glissements de terrain, la question est plutôt étudiée par des

-
7. Grégory Quenet, « La catastrophe, un objet historique ? », *Hypothèses*, vol. 1, n° 3, 2000, p. 11.
 8. Sandrine Revet, « Penser et affronter les désastres : un panorama des recherches en sciences sociales et des politiques internationales », *Critique internationale*, vol. 3, n° 52, 2011, p. 157.
 9. Sandrine Revet et Julien Langumier (dir.), *Le gouvernement des catastrophes*, Paris, Karthala, 2013.
 10. François Walter, *Catastrophes : une histoire culturelle XVI^e-XXI^e siècle*, Paris, Le Seuil, 2008.
 11. Theodore Steinberg, *Acts of God: The Unnatural History of Natural Disaster in America*, New York, Oxford University Press, 2000.
 12. Jacques Saint-Pierre, *Les malheurs d'une époque 1859-1979*, Québec, Les Publications du Québec, 2010 ; Daniel Carrier, Lynda Cloutier et Johanne Lessard, *Imprévisible Chaudière*, Saint-Joseph-de-Beauce, Société du patrimoine des Beaucerons, 1991 ; « Quand la nature se fâche », *Cap-aux-Diamants*, n° 82, été 2005.
 13. Stéphane Castonguay, « The Production of Flood as Natural Catastrophe: Extreme Events and the Construction of Vulnerability in the Drainage Basin of the St. Francis River (Quebec), Mid-Nineteenth to Mid-Twentieth Century », *Environmental History*, vol. 12, n° 4, octobre 2007, p. 820-844 ; Diane Saint-Laurent et Marlies Hähni, « Crues et inondations majeures des villes de l'Estrie : variations climatiques et modifications anthropiques (Québec, Canada) », *Environnement urbain/Urban Environment*, vol. 2, 2008, p. 29.
 14. Bernard Hétu, Kati Brown et Daniel Germain, « Les victimes d'avalanche au Québec entre 1825 et 2009 », *Le Géographe canadien*, vol. 55, n° 3, 2011, p. 273-287.

géologues ou des ingénieurs dans des synthèses qui visent à comprendre les causes de ces phénomènes¹⁵. L'éboulement de 1889 a pour sa part été étudié par une équipe de l'Université Laval¹⁶. Ces études s'intéressent davantage aux aspects techniques, et peu à l'aspect humain derrière ces catastrophes et à la gestion gouvernementale du risque. Avec le livre *Pour une histoire du risque: Québec, France, Belgique*¹⁷, un appel a été fait en 2012 pour que les chercheurs investissent dans ce champ historiographique, mais sur le plan des risques naturels, peu de publications ont vu le jour depuis. Encore une fois, les ingénieurs qui ont étudié la question du risque se sont principalement attardés sur les aspects pratiques ou législatifs¹⁸ de la gestion du risque¹⁹. Ce texte vise donc à s'inscrire dans ce champ d'études afin de montrer comment la politisation de la prise en charge des risques se fait à la fin du XIX^e siècle.

Pour ce faire, un important corpus de sources a été mobilisé. Le projet d'historique des catastrophes naturelles, mené conjointement par le ministère des Transports et de la Mobilité durable et le ministère de la Sécurité publique, a permis de centraliser une masse importante d'informations sur les aléas qui ont servi de base à l'écriture de cet article²⁰. En premier lieu, la compilation des articles pertinents dans 48 journaux qui mentionnent la catastrophe du cap Diamant a permis de brosser un portrait général de l'événement²¹.

-
15. A. Drolet, Jean Yves Chagnon et Jacques Locat, « Historique des ruptures de pentes le long du boulevard Champlain, Québec, Canada », *Prédiction et performance en géotechnique*, Québec, Université Laval, 1990, p. 48-59 ; François Joseph Baillifard et al., « Estimation continue de l'aléa et du risque à l'aide d'un SIG : L'exemple du promontoire de Québec (Québec, Canada) », *Comptes-rendus du 57^e congrès canadien de géotechnique*, 2004, p. 19-26.
 16. Jacques Locat et Dominique Turmel, « Le glissement rocheux du 19 septembre 1889 le long du Cap Diamant, Québec: une catastrophe appréhendée par Charles Baillairgé », *Revue canadienne de géotechnique*, vol. 57, n° 12, 2020.
 17. David Niget et Martin Petitclerc (dir.), *op. cit.*
 18. Robert Bergeron et al., *Une politique d'intervention pour les zones exposées aux mouvements de terrain*, Québec, ministère de l'Énergie et des Ressources, 1981.
 19. Denis Demers et al., « La gestion des risques de glissements de terrain dans les sols argileux au Québec », *Comptes-rendus de la 4^e Conférence canadienne sur les géorisques: des causes à la gestion*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2008.
 20. Ce projet vise à compiler et à centraliser l'ensemble de l'information historique disponible sur les catastrophes naturelles qui sont survenues sur le territoire québécois entre 1608 et 1975. Pour plus de détails sur la méthodologie et les sources utilisées, voir Éric David et al., « Inventaire des événements historiques liés à différents aléas naturels survenus sur le territoire québécois », *Comptes-rendus de la 8^e Conférence canadienne sur la géotechnique et les risques naturels: des géosciences innovantes pour demain*, Québec, Société canadienne de géotechnique, 2022, p. 81-88.
 21. L'ensemble des journaux de la Province disponible en ligne sur BAnQ numérique ont été fouillés, mais les journaux de Québec et de Montréal ont fait l'objet d'une attention plus particulière comme ils donnaient plus de détails.

Les différentes publications de Charles Baillairgé²², ingénieur de la Ville au moment de l'événement, ainsi que le rapport du coroner²³ et celui de la Commission d'enquête fédérale qui a suivi ont aussi permis d'approfondir l'analyse. Les conséquences politiques et juridiques de l'événement ont pu être abordées à travers les jugements de la Cour de l'échiquier²⁴ et de la Cour suprême²⁵ ainsi qu'à travers les débats de la Chambre des communes de 1889 jusqu'à 1908. Finalement, plusieurs éléments de la série Q-P1-4 Conseil et comités des archives de la Ville de Québec viennent compléter le corpus. Cette série contient des pétitions, des rapports de comités et des correspondances concernant les services publics et l'aménagement du réseau routier, dont celui de la rue Champlain.

UNE PROBLÉMATIQUE RÉCURRENTÉ DANS LE QUARTIER CHAMPLAIN

Le site de la catastrophe se trouve dans le quartier Champlain, dans la basse-ville de Québec, comme le montre la Figure 1.

Figure 1: Localisation du site de l'éboulement dans la falaise de la rue Champlain.



Gouvernement du Québec

22. Charles Baillairgé, «The Quebec disaster», *Canadian architect and builder*, II, X, 1889, p. 114; *idem*, «The Quebec Land Slide of 1889», *The Canadian Society of Civil Engineers*, VII, I, 1893, p. 25; *idem*, «The Bouzey Dam Failure and the Quebec Landslide», *The Canadian Engineer*, III, 3, 1895, p. 59–61; *idem*, *Rapport de l'Ex-Ingénieur de la Cité, des travaux faits sous le maire, Hon. S. N. Parent et le Conseil-de-Ville actuels et sous leurs prédécesseurs durant le dernier tiers de siècle: 1866 à 1899*, Québec, C. Darveau, 1900.
23. L'enquête du coroner commence le 20 septembre et se termine le 28 après avoir fait témoigner 28 personnes. Le verdict est rendu le 30 septembre 1889.
24. *Quebec (City) v. R.*, 1892, 1892 CarswellNat 13, 3 Ex. C.R. 164, 9 p.
25. *The City of Quebec v. The Queen*, 1894, 24 SCR, 420, 30 p.

À la fin du XIX^e siècle, le secteur du quartier Champlain est en déclin en raison de la restructuration économique de la capitale à la suite de la chute du commerce du bois. Il est principalement habité par une population pauvre et immigrante, majoritairement d'origine irlandaise. Le secteur a aussi une forte densité urbaine, puisque la plupart des familles vivent dans des habitations de plusieurs étages à logement multiples²⁶. Limités par le fleuve et la falaise dans leur extension, les bâtiments de ce quartier sont entassés le long du Cap, ce qui les rend vulnérables à différents aléas comme les incendies, les éboulements ou encore les avalanches²⁷. Les données du projet historique des catastrophes naturelles du ministère des Transports et de la Mobilité durable révèlent qu'il y a eu plus de 120 éboulements rocheux à Québec entre 1775 et 1889, dont 7 mortels, pour un total de 94 morts et d'environ 60 blessés²⁸. Le portrait sociodémographique des victimes de 1889 reflète bien la composition du quartier. Ce sont tous des anglophones d'origine britannique: 32 Irlandais catholiques, quatre presbytériens et neuf anglicans. Les familles sont nombreuses et multigénérationnelles malgré l'étroitesse des appartements, d'où le fait que 17 des victimes sont âgées de moins de 18 ans et que 10 d'entre elles ont plus de 65 ans. La plupart des victimes occupent un emploi dans le port comme débardeurs ou comme marins, mais certaines d'entre elles travaillent comme ouvriers dans les industries qui opèrent sur la rue Champlain.

L'événement du 19 septembre 1889 n'est d'ailleurs que le dernier d'une série de catastrophes qui se déroulent sur la rue Champlain. Un événement presque aussi considérable s'était produit le 17 mai 1841 à côté du lieu où advient celui de 1889. Cette première catastrophe avait fait environ 30 victimes et détruit six maisons. Déjà, à ce moment-là, les rapports d'enquête mentionnent des problèmes de drainage qui seraient la cause de l'éboulement²⁹. Le gouvernement fédéral intervient donc pour faire un mur de soutènement et mettre en place un gardien responsable de surveiller l'état de la falaise³⁰. Toutefois, le secteur reste dangereux et l'inspecteur des chemins

26. Robert John Grave, *The Irish in Mid-Nineteenth-Century Canada and the Case of Quebec: Immigration and Settlement in a Catholic City*, Québec, Thèse de doctorat (histoire), Université Laval, 1999, p. 251.

27. Honorius Provost, *Notre-Dame-de-la-Garde de Québec 1877-1977*, Québec, Société d'histoire de Québec, 1977, p. 211.

28. Gouvernement du Québec, *Projet historique des catastrophes naturelles*, Québec, ministère des Transports et de la Mobilité durable, 2024.

29. Joseph Hamel, *Rapport de l'inspecteur des Chemins sur l'état du roc*, 8 juillet 1842, Archives de la Ville de Québec, Q-P1_4-99-1, p. 65 ; *Lettre du Major Cole concernant l'éboulement de la rue Champlain du 17 mai 1841*, 25 juillet 1841, Archives de la Ville de Québec, Q-P1_4-99-1, p. 44.

30. Jacques Locat et al., « Analyse du glissement rocheux du 17 mai 1841 le long de la rue Champlain, Québec, Canada », *Comptes-rendus de la 8^e Conférence canadienne sur la géotechnique et les risques naturels: des géosciences innovantes pour demain*, Québec, Société canadienne de géotechnique, 2022, p. 96.

Joseph Hamel va même jusqu'à prédire la prochaine tragédie, voire à décrire le mécanisme de rupture qui se produira 48 ans plus tard: «[...] tôt ou tard il [le Cap] s'écroulera ou plutôt renversera et écrasera dans sa chute toutes les maisons bâties au-dessous, avec leurs habitants [...]»³¹. C'est d'ailleurs dans l'optique de sécuriser ce secteur que le gouvernement fédéral décide, en 1880, d'acheter les propriétés à la base du Cap, à l'endroit de la catastrophe qui surviendra neuf ans plus tard, et d'y faire un mur de protection.

Le risque concernant la récurrence d'éboulements rocheux dans ce secteur était donc connu autant des habitants du quartier que des instances gouvernementales, et il y a des précédents d'interventions gouvernementales pour ce genre d'événement, aussi bien en réaction qu'en prévention. La grande récurrence des éboulements rocheux et l'intervention gouvernementale viennent normaliser, voire banaliser ce genre d'événement. En effet, «[l]e public accepte beaucoup plus facilement d'être exposé à un risque si celui-ci est connu, familier, en particulier s'il découle de l'activité de personnes ou d'entreprises qui font partie du paysage depuis longtemps»³². Toutefois, l'ampleur de la catastrophe de 1889 vient perturber cette perception et brise la confiance qu'avaient les habitants dans les capacités des autorités à gérer ce risque.

DES ÉQUIPES DE SECOURS DÉSORGANISÉES ET SOUS-ÉQUIPÉES

La tragédie se produit le jeudi 19 septembre vers 19 h 30, faisant suite à quatre jours de pluies diluviennes. En moins d'une minute, un énorme pan de la falaise du cap Diamant se détache, bascule et vient s'écraser sur six maisons qui se trouvaient de l'autre côté de la rue Champlain, causant la mort de 45 personnes³³.

Les habitants du quartier sont pris au dépourvu devant l'ampleur de la catastrophe (Figure 2).

Des survivants et des volontaires se mettent rapidement au travail pour aider les blessés pris sous les décombres et pour retrouver les corps des victimes (Figure 3).

31. Joseph Hamel, *op.cit.*, p. 63.

32. Patrick Peretti-Watel, *op.cit.*, p. 30.

33. Comme le rapport du coroner est incomplet, il faut se fier aux registres funéraires: BANQ, Saint-Patrick, CE301, S98; Chalmers Presbyterian Church, CE301, S67; Garrison of Quebec Anglican Church, CE301, S71; St. Andrew's Presbyterian Church of Quebec, CE301, S66; St. Matthew's Anglican Church, CE0301, S63; St. Paul's Anglican Church, CE301, S64.

Figure 2 : Vue générale de la catastrophe.



Bibliothèque et Archives nationales du Québec, photo P560, S1, P377-1, septembre 1889,
J. E. Livernois, <https://numerique.banq.qc.ca/patrimoine/details/52327/3113195>

Figure 3 : Les volontaires s'activent pour trouver des survivants.



Bibliothèque et Archives nationales du Québec, photo P560, S1, P377-6, septembre 1889,
J. E. Livernois, <https://numerique.banq.qc.ca/patrimoine/details/52327/3113200>

La brigade de feu se dépêche d'intervenir pour éteindre les incendies, qui compliquent le secours des sinistrés, et le gouvernement fédéral mobilise les soldats de la batterie B. Les autorités municipales ne restent pas sans rien faire non plus. L'enquête du coroner nous apprend que plusieurs conseillers municipaux se déplacent sur les lieux et que Charles Baillairgé, l'ingénieur de la cité, s'y rend aussi pour analyser les causes du désastre. Le travail de recherche des survivants se poursuit ensuite jusqu'au 1^{er} octobre, lorsque le dernier corps est retrouvé. Le maire, qui faisait partie d'une délégation commerciale au Saguenay, revient dès qu'il apprend la nouvelle. Il arrive le lendemain soir de la tragédie et convoque une séance spéciale du conseil de ville où 5000\$ sont votés pour venir en aide aux victimes ainsi que pour débayer la rue.

Devant l'implication évidente de la Ville, nous pourrions nous demander pourquoi celle-ci a été accusée de négligence criminelle. Le problème vient en fait du manque de coordination des efforts de secours. Selon le jury, il est de la responsabilité de la Ville d'intervenir dans ce genre de situation, mais elle aurait échoué à cette tâche lors de la catastrophe de 1889. L'absence d'autorité pour prendre le contrôle des opérations est un élément fort des témoignages³⁴. De nombreux groupes viennent aider et la coordination entre eux est difficile. La Ville emploie un groupe qui varie de 50 à 80 hommes selon le moment, le major Wilson dirige de 80 à 90 soldats, le marchand Thomas McGreevy envoie sur place 30 à 40 hommes, l'ingénieur Peter Hume est mandaté par la firme Larkin et Connolly pour diriger de 70 à 80 personnes, la police riveraine et les pompiers sont sur place, tout comme de nombreux volontaires indépendants, qui sont pour la plupart des voisins ou des proches des victimes, dont on ne connaît pas le nombre. Avec plusieurs centaines de personnes sur les lieux, ce n'est donc pas surprenant que la confusion règne, particulièrement après un événement aussi catastrophique.

Toutefois, l'absence du maire François Langelier pendant les 24 premières heures suivant le drame est peut-être pour quelque chose dans cette confusion. En son absence, il n'y a pas de maire suppléant. Il est donc difficile de savoir qui est responsable des opérations de secours. D'ailleurs, les conseillers eux-mêmes ne semblent pas savoir qui est à la tête des opérations de secours, puisqu'ils se renvoient tous la responsabilité mutuellement. Les consignes ne sont donc pas très claires et, en plus, chaque groupe de volontaires agit de manière indépendante. Le témoignage de Peter Hume est très révélateur à ce sujet: «I did not report myself and men to anyone. There was no one

34. BAnQ, TL31, S26, SS777 (1960-01-353\2352), Fonds Cour des sessions générales de la paix du district de Québec, n° 188.

there to receive my services, and I put my men to work, and I took charge of them. [...] No one requested me to bring men there³⁵.»

Malgré cela, l'élément qui est vraiment incriminant pour la Ville est celui du sauvetage de Joseph Kemp. Celui-ci passe environ 110 heures sous les débris avant d'être finalement retrouvé vivant le 24 septembre. L'homme de 72 ans est conduit immédiatement à l'Hôtel-Dieu, mais il succombe finalement à ses blessures. Selon plusieurs témoins de l'enquête, plusieurs vies, dont celle de M. Kemp, auraient pu être sauvées si les secours avaient eu les outils adéquats pour procéder au déblaiement.

Le maire François Langelier conteste cette version des faits en affirmant que la Ville a fourni le nécessaire dès le lendemain de la catastrophe, mais que les outils se sont fait voler. Ce point est d'ailleurs prouvé lors de la séance du conseil municipal du 5 octobre alors que Baillairgé présente le décompte de ce qui a été fourni³⁶. Le maire en rajoute dans une entrevue donnée au journal *L'Électeur*³⁷, un organe de presse libéral qu'il a contribué à fonder³⁸. Pour lui, «[d]epuis le commencement jusqu'à la fin, cette enquête a été un scandale public. [...] D'abord le choix des jurés suffirait pour faire condamner la conduite de l'enquête³⁹». Il ne précise pas trop en quoi les membres du jury n'étaient pas qualifiés pour effectuer ce travail, mais le *Montreal Daily Witness* affirme que c'est en raison de leur allégeance politique: «The composition of the coroner's jury is received with considerable suspicion by many, who say that it includes a number of well known and unprincipled political hacks, who are bound at all costs to find a verdict exonerating the Federal Government and throwing the responsibility, as far as possible, on the city authority and the unfortunate victims themselves⁴⁰.»

Le coroner Belleau est pourtant un professionnel d'expérience, il est déjà en poste depuis 14 ans et continuera sa carrière jusqu'en 1905⁴¹. Il faut toutefois prendre en compte que

[...] parfois, le coroner est appelé à exercer une justice discrétionnaire, en tentant de trouver un équilibre entre le bien de la population et l'aspect légal qui régit son travail. Ses verdicts sont notamment teintés par cette constante

35. Peter Hume, 26 septembre 1889, BAnQ, TL31, S26, SS777 (1960-01-353\2352), Fonds Cour des sessions générales de la paix du district de Québec, n° 188.

36. «The Late Disaster», *Quebec Mercury*, 5 octobre 1889, p. 1.

37. «Des éclaircissements nécessaires», *L'Électeur*, 30 septembre 1889, p. 1 et 4.

38. Réjean Lemoine et Louise Côté, *Les maires de Québec depuis 1833*, Québec, Ville de Québec, 2008, p. 72.

39. «Des éclaircissements nécessaires», *L'Électeur*, 30 septembre 1889, p. 1.

40. «The Quebec Calamity», *Montreal Daily Witness*, 26 septembre 1889, p. 4.

41. Emmanuelle D'Astous-Masse, *Les médecins comme auxiliaires de la justice criminelle à Québec, 1880-1920*, Mémoire de maîtrise (histoire), Québec, Université Laval, 2010, p. 64.

négociation entre les intérêts de gens qu'il connaît et ses responsabilités relevant d'un système rationnel, désireux d'objectivité et de professionnalisme⁴².

Le jury, pour sa part, est constitué de 12 hommes sans passé judiciaire qui proviennent du quartier Champlain. Un président est désigné parmi eux afin qu'il guide légalement le jury⁴³. Les membres du jury interviennent régulièrement pour poser des questions aux témoins, particulièrement James Paul, le président du jury. Celui-ci se présente d'ailleurs aux élections municipales de février 1890, où il se fait élire comme conseiller pour le quartier Champlain. Il est toutefois impossible de savoir à quand remontent ses visées politiques et si l'enquête a pu lui servir pour se faire élire. Le maire Langelier ne se représente pas à cette élection, mais c'est tout de même un libéral qui prend sa place, Jules-Joseph-Taschereau Frémont. Le verdict ne semble donc pas avoir particulièrement influencé la scène politique municipale.

En outre, contrairement à ce que pensait le *Montreal Witness*, les jurés n'ont pas absous le gouvernement fédéral ni laissé le fardeau de la responsabilité aux victimes, bien au contraire. Leur but était probablement plus de faire passer un message. Après tout, les auxiliaires de justice jouent un rôle fondamental comme médiateurs entre l'État et les citoyens⁴⁴. De plus, ceux-ci sont bien conscients des dangers que représente la vie dans le quartier Champlain. Par exemple, le juré Michaël Huck (1833-1892), qui possède un hôtel à la base de la falaise, a vu à cette date sa propriété être endommagée par quatre avalanches et quatre éboulements rocheux, dont le dernier remonte au 2 avril précédant la catastrophe⁴⁵.

Un élément qui ressort des témoignages durant l'enquête, c'est que les habitants du quartier sont surpris d'apprendre que le haut niveau de risque concernant ce secteur était connu depuis plusieurs années, mais qu'aucune des autorités en place ne les a jamais avertis. Ils étaient conscients que des éboulements pouvaient survenir, mais comme ils sont en général de faible envergure, ceux-là ne pouvaient pas nécessairement concevoir un événement

42. Nathalie Ricard, *Risque, droit et société: Les enquêtes du coroner du district judiciaire de Trois-Rivières, 1850-1950*, Mémoire de maîtrise (histoire), Trois-Rivières, Université du Québec à Trois-Rivières, 2013, p. 7.

43. Rénald Lessard et Stéphanie Tésio, «Les enquêtes des coroners du district de Québec, 1765-1930: une source en histoire médicale et sociale canadienne», *Bulletin canadien d'histoire de la médecine*, vol. 25, n° 2, 2008, p. 433-460.

44. Donald Fyson, «Judicial Auxiliaries Across Legal Regimes: From New France to Lower Canada», dans Claire Dolan (dir.), *Entre justice et justiciables: les auxiliaires de la justice du Moyen Âge au XX^e siècle*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2005, p. 385.

45. Ce n'est d'ailleurs pas le dernier événement du genre à toucher cette propriété. Deux autres éboulements sont recensés à cet endroit par la suite. Gouvernement du Québec, *Projet historique des catastrophes naturelles*, Québec, ministère des Transports et de la Mobilité durable, 2024.

d'une telle ampleur. Dans ce contexte, il peut paraître surprenant de voir que le verdict ne contient aucune recommandation officielle pour stabiliser la falaise ou pour prendre des mesures contre les éboulements, mais en fait, cette prérogative du coroner n'apparaît qu'à partir de 1914⁴⁶. Les jurés décident donc de le faire implicitement en accusant des instances politiques qu'ils considèrent comme responsables.

Pour éviter des poursuites, la Ville va en cour pour faire annuler la partie du verdict de l'enquête du coroner qui la concerne. Le jugement proclame que le verdict ne pouvait concerner Joseph Kemp, puisque l'enquête était déjà commencée au moment de la mort de celui-ci et que les jurés n'ont pas été assermentés pour enquêter sur la mort de ce dernier. De plus, l'enquête n'a pas prouvé que la Ville ait négligé ses obligations légales. Comme l'accident n'est pas survenu sur un terrain de la municipalité, il n'y avait aucune obligation d'intervention de sa part⁴⁷. La corporation de Québec ne peut donc pas être reconnue coupable de négligence pour des raisons techniques. En fait, elle avait une responsabilité limitée en ce qui concerne les secours d'urgence à la suite de la catastrophe et elle est même allée plus loin que ce qui était légalement attendu d'elle. Malgré la confusion qui régnait, des hommes ont été mobilisés, des outils ont été fournis et des sommes d'argent ont été votées pour aider les survivants. Le problème venait plutôt du manque de coordination des secours en l'absence de prise en charge formelle de l'ensemble des opérations par la Ville. Toutefois, pour le jury, il va de soi que la Ville était tenue d'agir et de prendre en charge les opérations de sauvetage même si, légalement, elle n'était pas tenue de le faire. D'ailleurs, les interventions du maire Langelier publiées dans les journaux montrent bien que celui-ci est conscient que la Ville doit intervenir dans ce genre de situation et que ce n'est que parce qu'il ne réussit pas à convaincre le jury que son intervention a été adéquate qu'il se réfugie derrière les arguments légaux pour se justifier.

Il semble y avoir une volonté du coroner et du jury d'en faire une affaire plus large qu'un événement naturel, ce qui permettrait une plus grande implication des autorités politiques dans la sécurisation de la falaise. Normalement, cette prérogative revient aux propriétaires eux-mêmes, mais les opérations de stabilisation peuvent coûter très cher et les résidents du quartier n'ont pas les moyens de le faire, ce qui augmente d'autant leur vulnérabilité⁴⁸. Les habitants sont conscients, depuis longtemps, du problème et de nombreuses pétitions

46. Nathalie Ricard, *op. cit.*, p. 166.

47. «The verdict in the landslide case», *Quebec Morning Chronicle*, 22 octobre 1889, p. 2.

48. Stéphane Castonguay, «Risques, dangers et catastrophes naturelles», dans David Niget et Martin Petitclerc (dir.), *op. cit.*, p. 227.

demandent des interventions⁴⁹. La Ville et le gouvernement fédéral ne sont pas toujours restés sourds devant ces demandes, mais la catastrophe du 19 septembre démontre bien à quel point ces interventions furent inefficaces aux yeux des habitants du quartier. L'enquête du coroner est donc utilisée, comme c'est parfois le cas, comme un forum populaire pour dénoncer cette situation⁵⁰. Elle démontre bien la mobilisation des citoyens, qui ne sont pas fatalistes devant la catastrophe qui les frappe. Ils veulent mettre en place une meilleure gestion du risque en partenariat avec les autorités gouvernementales, mais celles-ci n'interprètent pas la situation de la même manière. C'est particulièrement le cas de gouvernement fédéral qui s'évertue à dire que la catastrophe est naturelle, alors que l'enquête a révélé que plusieurs facteurs humains sont en cause dans son déclenchement.

UNE CATASTROPHE PRÉVISIBLE

L'implication du gouvernement fédéral dans le dossier montre toute la complexité d'établir les responsabilités légales de la catastrophe. En tant que propriétaire du terrain, il est considéré comme responsable de la sécurité du talus à cet endroit, surtout que des travaux avaient été entrepris en 1880 justement pour prévenir ce genre d'événement. C'est l'ingénieur Charles Baillairgé qui avait été mandaté pour élaborer les mesures de mitigation. Cependant, les autorités fédérales auraient manqué à leur devoir en ne respectant pas l'avis de Baillairgé. Dans son rapport, l'ingénieur avait proposé d'acheter les maisons des deux côtés de la rue ainsi que de construire un mur de soutènement qui servirait de contrefort⁵¹. Toutefois, seules les maisons au pied du Cap sont achetées et le mur de protection construit n'est là que pour empêcher les roches de rouler jusqu'à la rue. Malgré cela, le premier ministre John A. Macdonald nie toute responsabilité du gouvernement puisque la catastrophe « a été causée uniquement par l'œuvre de la nature » et il refuse, par le fait même, d'indemniser les victimes⁵².

Pourtant, plusieurs signes laissent penser que des causes anthropiques sont à l'origine de l'événement, et c'est pourquoi la Ville et les victimes se lancent dans des procédures judiciaires en juillet 1890. La pétition de droit

49. « Réponse de l'hon. Ministre de la justice déclinant responsabilité des dommages causés par l'éboulement de la rue Champlain », 16 janvier 1890, p. 6 et 7, Archives de la Ville de Québec, Q-P1-4-100-1-1.

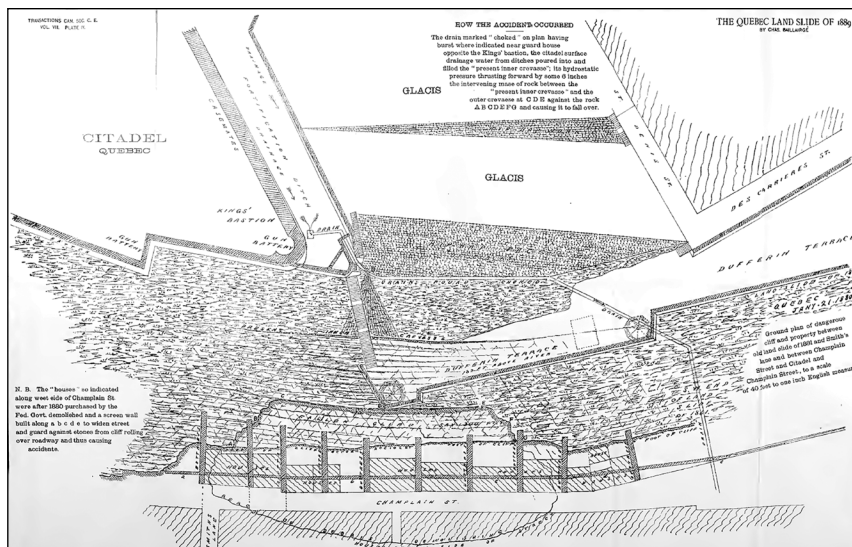
50. Nathalie Ricard, *op. cit.*, p. 8.

51. Charles Baillairgé, « Report of C. Baillairgé city engineer to the City Council in relation to the dangerous cliff along Champlain Street », 23 janvier 1880, 4 p., Archives de la Ville de Québec, Q-P1-4-99-6-1.

52. « L'éboulement de la rue Champlain: décision du cabinet fédéral », *Le Courrier du Canada*, 4 février 1890, p. 2.

présentée en cour accuse le gouvernement fédéral d'avoir manqué à son devoir en effectuant des travaux dans le Cap, travaux qui ont aggravé son état, puisque ces ouvrages n'ont pas été entretenus par la suite et que les tirs de canons qui surviennent plusieurs fois par jour y causent des vibrations⁵³. En 1893, Baillairgé démontre comment ces facteurs ont joué un rôle crucial lors de l'éboulement, dans un article qui reprend les preuves présentées lors du procès⁵⁴ (Figure 4).

Figure 4 : Plan de la falaise illustrant les fissures et le drain bouché.



Charles Baillairgé, «The Quebec Land Slide of 1889», *The Canadian Society of Civil Engineers*, VII, 1 (1893), p. 14.

Selon ses calculs, les contreforts qu'il avait proposés auraient pu soutenir les 36 000 tonnes de roc tombées. Il affirme aussi que le remplissage de la fissure pour éviter que l'eau n'y tombe était non seulement inutile, mais nuisible. L'existence d'une autre fissure plus en hauteur (fissure A) qui n'était alors pas connue des autorités empêchait déjà l'eau de se rendre à celle qui s'est effondrée (fissure B). De plus, en créant un contact entre les deux côtés de la fissure, elle est devenue plus vulnérable à une poussée de l'arrière. C'est plutôt la fissure A qui aurait dû être remplie, mais elle n'était pas visible à ce moment-là. Toutefois, l'élément le plus incriminant est certainement la découverte d'un drain bouché qui se déversait directement dans la fissure A.

53. *Quebec (City) v. R.*, 1892, 1892 CarswellNat 13, 3 Ex. C.R. 164, 9 p.

54. Charles Baillairgé, «The Quebec Land Slide of 1889», *loc. cit.*, p. 9-10.

Pour Baillairgé, il ne fait aucun doute que c'est ce qui a causé l'éboulement, puisque sans lui la pression de l'eau aurait été insuffisante⁵⁵. Considérant uniquement les 12 heures de pluie précédant la catastrophe, il calcule que 30 000 pieds cubes (850 m³) d'eau sont ainsi redirigés, créant une pression de 6,250 livres par pied carré (299,25 kPa). Cette pression entraîne un effet domino en agrandissant d'environ 8 pouces (15 cm) la faille A, qui vient ensuite pousser sur la B qui, à son tour, bascule dans la rue Champlain. Pour les jurés et la Ville de Québec, le fait qu'on ait pu expliquer le phénomène de manière scientifique et qu'il ait même été prévu démontre l'importance et la nécessité de l'intervention gouvernementale. La justesse de ces calculs a d'ailleurs été confirmée récemment par un groupe de chercheurs de l'Université Laval, qui confirme aussi que la solution qu'il avait proposée en 1880 aurait permis d'empêcher la catastrophe⁵⁶.

Malgré ces preuves, le gouvernement fédéral persiste à dire que l'événement est naturel. En fait, pour justifier son inaction, le gouvernement Macdonald préfère s'en tenir à une définition plus traditionnelle de l'accident où celui-ci est plus simplement considéré comme un acte imprévisible⁵⁷. Un nouvel échange à la Chambre des communes nous permet de comprendre cet entêtement. En fait, selon le ministre de la Justice John Thompson, la réclamation ne peut pas être acceptée en raison des principes qu'elle soulève:

We are vested with the title to enormous tracts of country, subject to the same accident as occurred at Quebec, which may involve disaster at any time, not only to the inhabitants of the locality, but to the public works of the neighbourhood, railways & c.: and it is impossible to admit this claim unless it is held that, with respect to all these properties, we are under a liability to keep up the formation of the soil and of the rock, irrespective altogether the forces of nature⁵⁸.

Pour Thompson, ce n'est pas une affaire d'humanité ni de charité, mais de droit. Compenser la Ville de Québec, ce serait aussi reconnaître la responsabilité du gouvernement dans ce domaine, ce qu'il considère comme impossible compte tenu de l'immensité du pays. Il pense que «the great city of Quebec» peut très bien s'occuper de la charité par elle-même puisqu'on ne parle pas d'une perte financière irrécupérable ni d'une communauté entièrement dévastée. Cette façon de penser correspond bien à la mentalité de l'époque, qui veut que la charité et l'aide aux plus démunis soient laissées

55. *The City of Quebec v. The Queen*, 1894, 24 SCR, 420, p. 437.

56. Jacques Locat et Dominique Turmel, *loc. cit.*

57. Magda Fahrni, *loc. cit.*, p. 188.

58. John Thompson «Quebec Landslide», *Official report of the debates of the House of Commons of the Dominion of Canada: First session, seventh parliament, 54–55 Victoriae*, Ottawa, B. Chamberlin, 10 août 1891, p. 3633.

aux communautés locales⁵⁹. Bien que cette catastrophe ait été marquante par son nombre de morts, la dévastation qu'elle a causée serait trop circonscrite pour une intervention du gouvernement fédéral. Cet argumentaire fait aussi bien ressortir la dichotomie entre les deux paliers gouvernementaux sur la gestion des risques. Québec se base sur une conception plus moderne qui présente des arguments en se basant sur la science et la rationalité pour justifier sa conception de la gestion de ce risque. Pour le fédéral, c'est plutôt une question financière: les coûts de ce genre d'intervention seraient trop grands pour être appliqués à l'ensemble d'un pays aussi vaste que le Canada.

La Ville institue donc une poursuite au civil afin de forcer un dédommagement. Pour elle, le cas est clair. En plus de la preuve du drain bouché, elle affirme que le fédéral reconnaît implicitement sa culpabilité par le fait même qu'il a effectué les travaux de mitigation en 1880. S'il est responsable de l'entretien général de la falaise, il serait aussi, par le fait même, responsable des accidents causés par son mauvais entretien. Pourtant, la corporation est déboutée à deux reprises devant la Cour de l'Échiquier, une fois en janvier 1891⁶⁰ et une autre en novembre 1892. Selon le juge, il n'y a aucune preuve de négligence de la part d'un serviteur de la Couronne puisque le drain avait été construit par les autorités impériales bien avant l'acquisition de la Citadelle par le dominion du Canada et que son existence était inconnue des autorités au moment du drame⁶¹. De fait, aucun employé du gouvernement n'avait la charge de son entretien, donc aucune personne ne pouvait être imputable pour sa négligence. L'inspection de Baillairgé en 1880 est même utilisée contre lui:

There is no officer employed by the Crown whose duty it was to discover such defects as might have existed in this drain. Mr. Baillairgé was employed by the Crown for the special purpose of making a report upon the state of the premises (and it will be admitted that no better man could have been engaged for the purpose) and he made a most skilful examination, and his report exonerates the Crown from all imputation of negligence⁶².

Malgré la défaite, la cause crée un précédent important. *The Ottawa Journal* rapporte que c'est «in fact the most revolutionary legal act of the past 50

59. Jean-Marie Fecteau, «La construction d'un espace social: les rapports de l'Église et de l'État et la question de l'assistance publique au Québec dans la seconde moitié du XIX^e siècle», dans Yvan Lamonde et Gilles Gallichan (dir.), *L'histoire de la culture et de l'imprimé: hommages à Claude Galarneau*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1996, p. 66.

60. «Quebec (City) v. the Queen, 1891 january 19», *Reports of the Exchequer Court of Canada*, vol. 2, Ottawa, 1892, p. 252-272.

61. «Quebec (City) v. the Queen, 1892 november 4», *Reports of the Exchequer Court of Canada*, vol. 3, Ottawa, 1893, p. 164-165.

62. *Ibid.*, p. 174.

years⁶³ ». En effet, ce premier jugement confirme qu'il est désormais possible de poursuivre le gouvernement en dommages pour négligence. Jusqu'à ce moment, les autorités en place jouissaient de l'immunité de la Couronne dans ce genre de cause en raison d'une dérive jurisprudentielle du XIX^e siècle, laquelle étendait le concept *the King can do no wrong* aux serviteurs de l'État⁶⁴. Normalement, cette immunité pouvait être levée par une loi, mais au Canada aucune loi fédérale n'avait expressément décrété la responsabilité civile délictuelle de l'État⁶⁵. Les tribunaux vont plutôt se fonder sur l'article 19 de la loi sur la Cour de l'Échiquier pour décider que le droit d'action existe, puisque les législateurs ont désigné expressément ce tribunal pour disposer de ce genre de cas. La cause de la Ville de Québec contre la reine est justement une de celles qui serviront de référence par la suite⁶⁶.

Persuadée de pouvoir gagner son cas, la corporation conteste la décision et la cause est portée en Cour suprême. Pour le juge en chef Henry Strong, c'est le droit civil français qui doit être priorisé pour ce cas, puisque l'événement s'est produit dans la province de Québec. Il reconnaît les aspects anthropiques de la catastrophe et pense que le gouvernement fédéral doit indemniser les victimes pour cette raison. Pour lui, le devoir de réparer et d'entretenir le drain s'est transmis lorsque le gouvernement impérial a fait don de la Citadelle. Toutefois, il n'obtient l'appui que d'un seul de ses collègues. Les trois autres s'en tiennent à la Common Law et rejettent l'appel puisque « [...] the Crown cannot be made liable for the malfeasance or misfeasance of those in its employ⁶⁷ ». Pour eux, même si le gouvernement s'occupe de l'entretien de la falaise, le cap Diamant ne peut pas être considéré comme un ouvrage public.

Cette cause soulève certains questionnements intéressants concernant l'application du droit. Notamment, est-ce que le droit québécois peut s'appliquer au gouvernement fédéral lorsque celui-ci se trouve en territoire québécois ? Les juges de la Cour suprême sont divisés à ce sujet, et c'est finalement la Common Law qui s'impose. Ce n'est qu'en 1909 qu'une jurisprudence à ce propos, qui confirme que le fédéral est soumis aux lois provinciales d'où la cause provient, est établie⁶⁸.

63. « A Legal Revolution », *The Ottawa Journal*, 22 janvier 1891, p. 1.

64. Marie-France Fortin, « L'État québécois et la Couronne canadienne: conception de la puissance publique à la lumière du droit de la responsabilité de la Couronne », *Thémis*, vol. 56, n° 3, 2022, p. 395-398.

65. André Nadeau, *Traité de droit civil du Québec. Tome huitième: la responsabilité civile délictuelle et quasi-délictuelle*, Montréal, Wilson et Lafleur, 1971, p. 58

66. *Ibid.*, p. 59.

67. *The City of Quebec v. The Queen*, 1894, 24 SCR, 420, p. 447.

68. André Nadeau, *op. cit.*, p. 59.

Pourtant, dans les deux cas, les juges ne contestent pas le rôle du drain dans la catastrophe. Donc, pour beaucoup de personnes, le gouvernement fédéral reste responsable de la tragédie. C'est pour cette raison que de nouvelles démarches sont entreprises par le maire Simon-Napoléon Parent lorsque les libéraux de Wilfrid Laurier prennent le pouvoir en 1896⁶⁹. Comme le maire est lui aussi un libéral, le contexte politique est plus favorable pour recevoir les doléances de la Ville, puisque Parent a un bon contact avec le premier ministre, qui est souvent ouvert à ses projets⁷⁰. C'est ainsi qu'en 1897, une commission royale d'enquête est mise en place pour dresser un bilan de la catastrophe. Son mandat est d'investiguer

[...] into the nature and extent of the lesson incurred by citizens of the city of Quebec, in consequence of the landslide [...], any sum which parliament may vote for the relief of the sufferers should be expanded, and in what manner the appropriation should be divided and applied, and in what sums and to whom respectively the same should be paid⁷¹.

Contrairement à ce que nous pouvons nous attendre d'une commission royale d'enquête, celle-ci ne vise pas à être un outil pour une prise de décision sur un enjeu épineux ni même à calmer les tensions⁷², mais plutôt à servir d'exercice comptable pour déterminer qui doit être indemnisé et quel montant sera versé.

Ainsi, la commission n'est pas un aveu de culpabilité de la part du gouvernement fédéral, mais plutôt un moyen de soulager les victimes des pertes qu'elles ont subies⁷³. Il serait donc possible de croire que les libéraux ont une vision plus assurantielle du risque en remboursant les victimes sans qu'il soit nécessaire de trouver un coupable⁷⁴. Toutefois, les commissaires ne cherchent pas à réparer un tort, mais à empêcher le développement de l'indigence. C'est pourquoi seules les victimes les plus affectées économiquement seront remboursées et plusieurs réclamations, comme celle de la Ville de Québec, sont rejetées. En fin de compte, la commission juge 78 réclamations recevables

69. Simon-Napoléon Parent, « Mémoires de la cité de Québec au gouvernement fédéral Re-Réclamation au sujet de l'éboulis du Cap Diamant, le 19 septembre 1889, etc. », Québec, Geo. Vincent & Frère, 14 août 1896, Archives de la Ville de Québec, Q-P1-4-99-6-21, 17 p.

70. Michèle Brassard et Jean Hamelin, « Simon-Napoléon Parent », *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 14, Université Laval/University of Toronto, 2019, http://www.biographi.ca/fr/bio/parent_simon_napoleon_14F.html.

71. William Cook, Fergus Murphy et John C. Howe, *Commission to Investigate the Nature and Extent of Losses Incurred by inhabitants of Quebec City in Consequence of the Landslide that Occurred in September 1889*, Ottawa, ministère de la Justice, 1897, p. 1.

72. Émilie Guilbeault-Cayer et Valérie Lapointe-Gagnon, « Faire l'histoire du Québec et du Canada une commission d'enquête à la fois », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 23, n° 3, printemps 2015, p. 17.

73. William Cook, Fergus Murphy et John C. Howe, *op. cit.*, p. 7.

74. Patrick Peretti-Watel, *op. cit.*, p. 8.

et propose une compensation de 38 768,48\$ sur les 278 303,63\$ demandés par l'ensemble des plaignants. La commission d'enquête est un moyen pour le fédéral d'accepter une part de la responsabilité dans l'indemnisation des victimes sans devoir prendre la responsabilité de la catastrophe en elle-même. Toutefois, l'histoire ne s'arrête pas là, puisqu'en tant que propriétaire du terrain, le gouvernement fédéral doit aussi s'occuper de la stabilisation du site de l'éboulement et, en 1897, rien n'a encore été fait pour régler ce problème.

UNE STABILISATION QUI SE FAIT ATTENDRE

Au lendemain de la catastrophe, les ingénieurs qui étudient le site sont unanimes pour dire qu'un nouvel éboulement majeur est imminent en raison de l'agrandissement de la fissure A⁷⁵. Pour eux, la meilleure mesure à prendre à ce moment est de laisser les débris en place pour servir de contrefort naturel. La Ville ne perd pas de temps pour intervenir afin de sécuriser le site. Quelques jours après la catastrophe, des ouvriers sont engagés pour faire tomber les rochers instables encore présents⁷⁶. Toutefois, après cette intervention, aucun progrès ne sera fait pour la stabilisation permanente du Cap avant plusieurs années.

Pourtant, en avril 1890, la Ville rencontre le gouvernement fédéral et celui-ci offre de s'occuper de la construction d'un mur de soutènement et de la réouverture de la rue Champlain⁷⁷, mais la somme de 60 000\$ estimée pour le projet n'est jamais votée. Quelques mois plus tard, la Ville prend la responsabilité d'ériger un mur⁷⁸, mais aucune suite ne semble avoir été donnée à ce plan. Le fédéral offre éventuellement d'effectuer des travaux d'écaillage au site de l'éboulement, mais sous certaines conditions:

Ces travaux devront être faits sous les ordres de l'ingénieur de l'école militaire et pourvu que le conseil garantisse le gouvernement contre tout dommage, d'enlever tous les débris, et fournir assez de constables pour empêcher les personnes de circuler à cet endroit pendant l'exécution de ces travaux ; aussi à condition que le gouvernement ne soit pas tenu responsable des dommages causés pendant que les travaux se feront, que les locataires soient tenus d'évacuer leurs logements pour le temps que les travaux dureront, et qu'on empêche le trafic là où il y aura du danger pour les citoyens, etc⁷⁹.

75. «Réponse de l'hon. Ministre de la justice déclinant responsabilité des dommages causés par l'éboulement de la rue Champlain», 16 janvier 1890, p. 75, Archives de la Ville de Québec, Q-P1-4-100-1-1, 13.

76. «Courageux travailleurs», *L'Électeur*, 5 octobre 1889, p. 4.

77. «L'éboulement», *Le Canadien*, 11 avril 1890, p. 3.

78. «Affaires municipales», *La Justice*, 17 décembre 1890, p. 4 ; «Affaires municipales: comité des finances», *La Justice*, 30 janvier 1891, p. 1.

79. «Conseil de ville: une surprise», *L'Électeur*, 10 octobre 1891, p. 2.

La Ville semble refuser cette offre sans qu'aucun détail ne soit donné à ce sujet. Impatients, des propriétaires de la rue Champlain tentent de faire bouger les choses. Dès le 17 octobre suivant la tragédie, ils pressent la Ville de refaire la rue, puisque les débris bloquent la circulation⁸⁰. Quelques mois plus tard, ils décident de poursuivre la Ville de Québec puisque l'état de la rue nuit au commerce dans ce quartier⁸¹. Continuant dans cette perspective, James Paul, l'ancien chef du jury désormais conseiller municipal, dépose une requête pour que les taxes du quartier soient revues à la baisse en raison de la dévaluation des propriétés causée par la condition de la route⁸². Malgré leur impatience, les habitants de la rue Champlain restent vigilants. Lorsque la corporation décide d'utiliser la pierre de l'éboulement pour des travaux, la compagnie Allans, Rae & Co., dont les bureaux sont proches du site, menace d'intenter une poursuite⁸³.

Si rien n'est fait pour stabiliser la falaise dans un premier temps, c'est probablement parce que les deux administrations attendent le verdict des tribunaux. Ainsi, quelques mois après sa défaite, la Ville décide finalement de prendre les choses en main pour rouvrir la partie de la terrasse qui avait été condamnée⁸⁴. De nouvelles inspections arrivent à la conclusion que le danger d'éboulement est désormais écarté même si, concrètement, rien n'a encore été fait. Est-ce que l'inquiétude des autorités commence à s'estomper à peine six ans après l'événement ? En fait, c'est surtout que la terrasse s'inscrit dans un projet d'embellissement de la ville. Cette idée, en vogue depuis le début des années 1880, vise à faire de Québec un pôle touristique majeur afin de sortir la Ville de son marasme économique⁸⁵. L'inauguration du château Frontenac en décembre 1893 vient couronner l'endroit comme haut lieu de socialisation des élites et on s'attend à recevoir de nombreux touristes. On propose donc le prolongement de la promenade pour qu'elle longe les murs de la Citadelle⁸⁶. Les résidents ne semblent toutefois pas aussi pressés par la réouverture. Ils déposent une requête adressée à la corporation et au gouvernement fédéral pour que les travaux de stabilisation soient faits⁸⁷. Charles Baillairgé certifie qu'il n'y a aucun danger, mais le

80. «Opinion of the people», *Quebec Morning Chronicle*, 18 octobre 1889, p. 4.

81. «Fait divers: cause importante», *La Justice*, 21 février 1891, p. 4.

82. «Au conseil de ville», *La Justice*, 25 avril 1891, p. 4.

83. «L'éboulis de la rue Champlain», *L'Électeur*, 24 octobre 1894, p. 4.

84. «La terrasse Dufferin», *L'Électeur*, 20 juillet 1895, p. 6.

85. Christian Blais, Gilles Gallichan, Frédéric Lemieux et Jocelyn Saint-Pierre, *Québec: quatre siècles d'une capitale*, Québec, Les publications du Québec, 2008, p. 370.

86. «Améliorations civiques: un beau projet», *L'Électeur*, 13 septembre 1895, p. 4.

87. «La terrasse», *L'Électeur*, 31 juillet 1895, p. 4.

géologue Joseph-Clovis-Kemner Laflamme (1849-1910)⁸⁸ de l'Université Laval préfère écrire aux journaux pour se dégager de toute responsabilité⁸⁹.

Cette partie de la terrasse est tout de même ouverte au public et la question de la stabilisation reste en suspens pendant encore 10 ans. Il semble toutefois que cette réouverture ait été prématurée puisqu'en 1905, Louis-Félix Pinault, le sous-ministre de la Milice et de la Défense, affirme que «[...] it has been reported to this department that this cliff is in a dangerous state and may fall at any time⁹⁰». Ce nouveau rapport, produit par le géologue Henri-Marc Ami (1858-1931)⁹¹ de la commission géologique du Canada, mène finalement au début des travaux de stabilisation à l'été 1906, qui seront financés par le gouvernement fédéral⁹². La partie de la terrasse reconstruite en 1895 est donc détruite afin de pouvoir excaver les parties dangereuses du roc à cet endroit. Une fois la pente stabilisée, un mur de protection est construit pour servir de contrefort et la terrasse est reconstruite (Figure 5). Les travaux durent 4 ans et le coût estimé est de 50 000\$.

Figure 5 : Vue du mur de soutènement sur la rue Champlain.



Archives de l'Université Laval, photo n° 1175, date inconnue, photographe inconnu.

-
88. M^{re} J. C. K. Laflamme est considéré comme le premier géologue canadien-français. Il enseigne la géologie à l'Université Laval de 1870 à 1909, où il devient même recteur de 1893 à 1899. En parallèle, il obtient aussi plusieurs mandats d'expertise lors de catastrophes naturelles et sera notamment un témoin expert lors de l'enquête du coroner dans l'éboulement du 19 septembre 1889.
89. «The Dufferin Terrace», *The Quebec Mercury*, 31 juillet 1895, p. 2.
90. Louis Félix Pinault, «Dept. Of Militia & Defense Re the alleged dangerous portion of the citadel rock near the western end of Dufferin terrace», 27 mai 1905, Archives de la Ville de Québec, Q-P1-4-100-2-4, p. 1.
91. Henri-Marc Ami est un géologue et un paléontologue québécois né d'un père suisse et d'une mère française. Il travaille pour la commission géologique du Canada de 1882 à 1911 avant d'aller s'installer en France où il se consacre à l'archéologie.
92. «Les travaux du cap», *Le Soleil*, 14 mai 1906, p. 4.

Les derniers vestiges de la catastrophe disparaissent donc 23 ans plus tard pour ne laisser en place qu'un puissant mur de soutien qui est encore présent de nos jours. La responsabilité du gouvernement fédéral en matière de sécurisation du site ne cause pas de débat, puisque celui-ci est le propriétaire du terrain à l'endroit de la catastrophe. C'est la situation politique tendue à la suite de l'événement qui nuit aux négociations avec la Ville et qui cause le retard considérable du projet.

CONCLUSION

La catastrophe du 19 septembre 1889 va donc bien plus loin qu'un fait divers par l'ampleur de l'événement et les parties impliquées. En perturbant l'ordre établi, la catastrophe permet à la société civile de réaliser certaines problématiques et cela engendre des critiques⁹². L'éboulement rocheux entraîne ainsi une remise en question de la notion de responsabilité et forcera le gouvernement à prendre acte dans ce qui semble, à première vue, être un aléa incontrôlable de la nature. Bien que, par le passé, le gouvernement n'intervînt pas pour ce genre d'événement, il y a tout de même certains précédents pour la falaise du cap Diamant, et donc pour les habitants du quartier, il ne fait aucun doute que la responsabilité de la tragédie revient au gouvernement fédéral et à la Ville de Québec. Ils sont conscients du danger d'éboulement rocheux et ils se sentent démunis devant l'envergure de l'événement. C'est dans ce contexte que le jury de l'enquête du coroner décide d'incriminer les autorités publiques en cause. Ce texte vient donc explorer l'émergence d'une nouvelle conception des catastrophes naturelles: la science permet désormais d'expliquer ces phénomènes sous un angle objectif, ce qui permet d'en mesurer le risque et les moyens de s'en prémunir. Ceci ouvre la porte à une prise en charge du risque par l'État et les individus, entraînant par le fait même des impacts judiciaires.

Malgré le verdict, le contexte légal de l'époque ne permet pas de reconnaître la responsabilité des instances publiques. En effet, la Ville n'était pas tenue d'intervenir, puisque l'incident ne se produisit pas sur sa propriété et le gouvernement fédéral ne put être reconnu coupable puisqu'aucun employé du gouvernement n'avait la charge de l'entretien du drain et que la falaise ne pouvait pas être considérée comme un ouvrage public. La responsabilité en matière de catastrophe naturelle est donc individuelle sur le plan légal et ne concerne que les propriétaires des lots touchés. C'est d'ailleurs uniquement pour cette raison que c'est le fédéral qui s'occupe des ouvrages de stabilisation.

92. Sandrine Revet, *loc. cit.* p. 160.

Dans les faits, ce sont les autorités municipales et fédérales qui prennent la situation en charge, allant au-delà de ce qui est légalement attendu d'elles. En effet, elles agissent rapidement dès que la nouvelle de l'incident se répand. Elles prennent le contrôle des opérations de sauvetage, mettent en place un comité de secours et s'assurent que des fonds sont disponibles pour venir en aide aux victimes. De plus, c'est la Ville de Québec qui s'occupe d'amener l'affaire devant les tribunaux et non les citoyens affectés, et même si la commission d'enquête maintient l'innocence du gouvernement fédéral, la commission est mise en place à la suite de pressions politiques qui se font pendant plusieurs années et permet enfin de clore la question des indemnités. Le verdict ne reconnaît pas de responsabilité, mais ultimement, le gouvernement fédéral intervient tout de même en dédommageant une partie des victimes et en sécurisant le site de la catastrophe.

Cette prise en charge *de facto* de la situation par les instances publiques et la reconnaissance du droit de poursuite en négligence laissent présager qu'un changement s'opère dans la conception individualiste de la responsabilité lors des catastrophes naturelles. La vision traditionnelle de l'accident qui ne peut être prévenu et pour lequel on ne peut attribuer de faute vient graduellement se faire remplacer par celle de la science pour expliquer, prévoir et prévenir les catastrophes naturelles. Ainsi, lorsque survient l'immense glissement de terrain de Saint-Alban le 27 avril 1894, plusieurs experts seront déployés et les autorités gouvernementales seront beaucoup plus rapides pour indemniser les victimes et mettre en place des mesures de mitigation⁹⁴. Toutefois, les interventions gouvernementales restent au cas par cas jusqu'en 1971, lors du glissement de terrain de Saint-Jean-Vianney. C'est à ce moment que le gouvernement provincial commence à prendre en charge systématiquement la gestion de ce genre de risque⁹⁵.

La tragédie du 19 septembre 1889 est le dernier éboulement rocheux mortel qui est survenu dans la falaise du cap Diamant. Les éboulements persistent par la suite et causent parfois des dommages, mais les différents paliers gouvernementaux se sont dotés de moyens pour éviter le pire. De nos jours, les interventions dans la falaise sont très surveillées et font l'objet d'avis de professionnels, et une meilleure collaboration existe entre les différents paliers gouvernementaux.

94. Pierre Caillosse, « *Je me souviens* ». *Mémoire d'une catastrophe: le cataclysme de la rivière Sainte-Anne (Québec) du 27 avril 1894*, Mémoire de maîtrise (histoire), Université des Sciences humaines et Arts de Poitiers, 2012, p. 75.

95. Denis Demers *et al.*, « Causes et mécanismes du glissement de terrain du 4 mai 1971 », *Saguenayensia*, vol. 62, n° 1, 2021, p. 42.

Sur la piste d'un manuscrit : *Le Journal du siège de Québec de 1759*¹

DAVE NOËL
Historien

RÉSUMÉ

Cette note de recherche vise à identifier l'auteur du *Journal du siège de Québec du 10 mai au 18 septembre 1759* à partir de l'étude du manuscrit original que l'on croyait perdu depuis sa première édition par l'historien Ægidius Fauteux, en 1921. L'analyse des indices laissés par le diariste anonyme nous amène à rejeter la candidature de l'écrivain du roi Médard-Gabriel Valette de Chevigny au profit de celle du garde-magasin de Québec, François-Joseph de Vienne.

Abstract: *See end of volume.*

MOTS-CLÉS

Manuscrit, source, guerre de la Conquête, guerre de Sept Ans, siège de Québec, François-Joseph de Vienne

Les contemporains du siège de Québec de 1759 ont laissé de nombreux écrits relatant le déroulement de cette campagne décisive, qui culmine avec la bataille des plaines d'Abraham. Certains sont demeurés dans l'ombre jusqu'à tout récemment, comme c'est le cas des carnets de l'ingénieur canadien Michel Chartier de Lotbinière (1723-1798)². D'autres ont au contraire fait

-
1. Cette note de recherche a été évaluée par deux experts anonymes externes, que le Comité de rédaction tient à remercier.
 2. Dave Noël, *Chartier de Lotbinière*, Montréal, Boréal, 2023.

l'objet d'éditions multiples. Le *Journal du siège de Québec du 10 mai au 18 septembre 1759* en a même connu quatre entre 1921 et 2018³. Ce récit anonyme, qui relate au quotidien le choc entre les armées de Wolfe et de Montcalm, est remarquable par son souci du détail et la plume de son auteur. «Le style est alerte et l'on prend un réel plaisir à lire ces pages dont le pathétique est toujours pondéré par l'humour, observent avec justesse ses plus récents éditeurs Bernard Andrès et Patricia Willemin. C'est même cette tension entre le drame et, parfois, la drôlerie du propos qui confère tout son sel au *Journal*⁴.» Mais qui est donc l'auteur de cette relation unique ?

Le diariste anonyme est un employé du magasin du roi de Québec comme il le révèle lui-même en parlant de ses activités professionnelles. «Nous équipons au magasin tout le monde, prêtres, moines, piqueurs», écrit le fonctionnaire le 15 juin 1759. Trois jours plus tard, c'est au tour des étudiants volontaires du Séminaire de Québec de passer à l'entrepôt situé en face du palais de l'intendant afin d'obtenir des habits et des fournitures militaires: «Nous venons d'équiper de pied en cap au magasin du roi 35 séminaristes, ainsi que des armes et des munitions qu'on leur a données». Le capitaine des gardes du gouverneur Vaudreuil, Antoine Duchesnay, s'y arrête le 26 juin, à la veille du débarquement britannique de l'Île d'Orléans qui marque le début des opérations du siège⁵. Le même jour, le diariste aperçoit des nuages de tourtes voler au-dessus de sa tête: «Nous aurions bien besoin d'en tuer, mais les ouvrages du magasin sont si grands qu'il est impossible d'en sortir un moment⁶.»

La silhouette du garde-magasin de Québec se détache naturellement entre les lignes du manuscrit. «Nous avons cru pendant un assez long temps avoir reconnu notre auteur en la personne de François-Joseph de Vienne [...], confesse le premier éditeur du *Journal*, Ægidius Fauteux, en 1921, mais un examen plus minutieux du contexte nous a depuis convaincu que nous faisions fausse route⁷.» L'archiviste est ennuyé par un passage relatant les instants qui précèdent la capitulation de la garnison de Québec, au terme

3. Dans cette note, nous utilisons les éditions de 1922 et de 2018. Ægidius Fauteux, «Journal du siège de Québec du 10 mai au 18 septembre 1759», *Rapport de l'Archiviste de la Province de Québec pour 1920-1921*, Québec, Ls-A. Proulx, 1921, p. 137-241 ; *idem*, *Journal du siège de Québec du 10 mai au 18 septembre 1759*, Québec, 1922 ; Bernard Andrès et Patricia Willemin, *Journal du siège de Québec du 10 mai au 18 septembre 1759*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009.

4. *Ibid.*, p. 243.

5. «Journal du siège de Québec et diverses expéditions pendant la guerre de Sept Ans», Collection Louis-François-Georges Baby, P0058/M Mémoires et relations de voyages, Université de Montréal, p. 105, 107-108 et 113.

6. *Ibid.*, p. 113.

7. Ægidius Fauteux, *Journal du siège de Québec*, *op. cit.*, p. 5.

du siège, le 18 septembre 1759: «On dit qu'avant la reddition de la place les magasins du roi avaient été pillés d'une bonne façon par les Français, en vérité cela fait horreur et jamais on avait tant connu de canailles comme il y en a, **le garde-magasin a suivi l'armée**, un des commis y était resté, les ennemis se sont emparés de ce qui s'y est trouvé⁸.»

En somme, les Français de Québec auraient pillé leurs propres magasins avant que ceux-ci ne soient livrés aux conquérants britanniques. Fauteux en tire une conclusion étonnante:

Cette petite note, malencontreuse autant qu'heureuse, nous a empêché d'attribuer à de Vienne ce même *Journal Historique* dont la propriété aurait paru sans cela lui aller comme un gant. Il est tout à fait improbable en effet que l'auteur, s'il eût été de Vienne, eût ainsi parlé du garde-magasin du roi. Il est facile en effet de deviner le blâme entre les lignes⁹.

Un blâme ? Quel blâme ? La phrase est pourtant limpide. Elle évoque deux événements distincts séparés par une virgule, soit le pillage des magasins de Québec avant la reddition du 18 septembre, d'un côté, et le départ du garde-magasin, de l'autre. Ce dernier a «suivi l'armée», ce qui signifie qu'il a quitté la capitale et ses environs avec les troupes de Vaudreuil dans la soirée du 13 septembre, après la déroute des plaines d'Abraham. Il n'est donc plus dans Québec au moment du pillage de ses magasins. En quoi serait-il responsable d'un incident survenu après sa fuite justifiée par la retraite des troupes ? Le garde-magasin, s'il est l'auteur du *Journal*, n'aurait-il pas précisément souligné son départ avec l'armée française après la mention du pillage afin de bien faire comprendre qu'il n'a rien à voir avec cette affaire ? Car cette relation n'est pas qu'un journal personnel. Elle est également destinée à être lue, comme l'indique l'auteur à la toute fin de son carnet: «En lisant ce journal on y verra avec honte les fautes grossières qui ont été faites¹⁰.»

En 1921, Ægidius Fauteux n'a visiblement pas encore atteint la maîtrise des sources dont il fera preuve vingt ans plus tard en identifiant l'auteur d'un autre manuscrit anonyme de la Conquête, les *Mémoires du S... de C...*, qu'il attribuera au notaire Louis de Courville. L'ancien courriériste parlementaire de *La Patrie*, à Québec, en profitera pour critiquer sévèrement son lointain prédécesseur, Georges-Barthélemy Faribault, qui avait édité les *Mémoires* de Courville en 1838: «M. Faribault fut naturellement le premier à vouloir élucider le mystère, mais il ne s'y est essayé que timidement¹¹.» Nous pourrions

8. «Journal du siège de Québec et diverses expéditions...», *op. cit.*, p. 162. Les caractères gras ont été ajoutés par l'auteur.

9. Ægidius Fauteux, *Journal du siège de Québec*, *op. cit.*, p. 107.

10. «Journal du siège de Québec et diverses expéditions... », *loc. cit.*, p. 162.

11. Ægidius Fauteux, «Le S... de C... enfin démasqué», *Cahiers des Dix*, n° 5, 1940, p. 248 et 274.

dire la même chose de Fauteux en ce qui concerne le *Journal*. En plus de se méprendre sur un passage clé du manuscrit, cet amateur des romans policiers d'Agatha Christie a lancé ses successeurs sur une fausse piste en se basant sur les indices familiaux laissés par le diariste¹²: « Pour lever le voile d'anonymat qui pèse sur ce journal, il faudrait [...] rechercher, parmi les employés du magasin du roi à Québec en juin 1759, lequel [parmi eux] avait une femme de L'Ancienne-Lorette et une famille de cinq enfants ou plus. Récompense honnête à qui le rapportera¹³. »

Cet appel à tous de Fauteux a été entendu par Georges Gauthier Larouche, qui soumet la candidature de Médard-Gabriel Vallette de Chevigny dans un texte de la revue *Québecensia* en 2004¹⁴. « Même incomplet, cet article m'assurait la paternité de cette découverte », écrit le chercheur dans une plaquette parue en 2020¹⁵. Gauthier Larouche a été mis sur la piste de Chevigny alors qu'il travaillait sur la « réserve d'Ailleboust » dans le cadre de ses recherches visant notamment à retracer le tombeau de Champlain. Son regard s'est alors arrêté sur un acte notarié de 1754 dans lequel Chevigny est identifié comme « écrivain à la suite de l'artillerie en ce pays ». « J'eus le pressentiment que je détenais le bon filon », confie le chercheur¹⁶. La plaquette publiée au plus fort de la pandémie de COVID-19 demeure dans l'ombre jusqu'à ce que le journaliste Mathieu-Robert Sauvé lui consacre une pleine page dans le *Journal de Montréal* en janvier 2024. Gauthier Larouche aurait résolu un « mystère de deux siècles et demi », lit-on dans l'article qui est relayé sur les réseaux sociaux par la Société historique de Québec et la revue d'histoire *Cap-aux-Diamants*¹⁷. « Ce journal était bien connu des historiens, mais ils ignoraient qui l'avait écrit », clame l'auteur de cette étude en oubliant de préciser que la thèse de Vienne a rallié une demi-douzaine de chercheurs en près d'un siècle¹⁸.

Georges Gauthier Larouche a semé le doute dans bien des esprits. Le *Journal* est-il de la main de l'écrivain du roi Chevigny ou du garde-magasin de Vienne ? C'est à cette question que nous tenterons de répondre dans cette

12. Gilles Gallichan, « Le troisième Fauteuil », *Les Cahiers des dix*, n° 51, 1996, p. 59.

13. Ægidius Fauteux, *Journal du siècle de Québec*, op. cit., p. 88.

14. Georges Gauthier Larouche, « L'auteur d'un Journal du siècle de Québec dévoilé », *Québecensia*, vol. 23, n° 2, 2004, p. 12-15.

15. Georges Gauthier Larouche, *Médard-Gabriel Vallette de Chevigny : découverte de l'auteur d'un Journal du siècle de Québec écrit en 1759*, Québec, Éditions Jean-François Larouche, 2020, p. VII et 6.

16. *Ibid.*, p. 13-14.

17. Mathieu-Robert Sauvé, « Québec sous les bombes de Wolfe ! », *Journal de Montréal*, 27 janvier 2024, p. 71.

18. Bernard Andrès et Patricia Willemin, op. cit., p. 233 ; Pierre-Georges Roy, *Bigot et sa bande et l'Affaire du Canada*, Lévis, 1950, p. 277.

note de recherche en proposant une nouvelle analyse des indices permettant d'identifier l'auteur, soit la mention de ses enfants, le départ de sa femme pour L'Ancienne-Lorette, l'incendie de l'entrepôt de la veuve Larche et les connaissances militaires de celui qui tenait la plume à l'été de 1759. Mais d'abord, nous procéderons à l'examen du manuscrit original du *Journal* que l'on croyait perdu.

LE CARNET ORIGINAL

Le manuscrit du *Journal du siège de Québec* est «disparu» après sa retranscription dans le premier *Rapport de l'Archiviste de la Province de Québec (RAPQ)*, en 1921. «On l'imagine "égaré" dans quelque fonds d'archives», regrettent Bernard Andrès et Patricia Willemin en 2018. Les deux chercheurs ont cogné à toutes les portes, du Séminaire de Québec à la BAnQ, en passant par la Ville de Montréal, les Archives nationales de France, les Archives nationales d'outre-mer et les Archives départementales d'Ille-et-Vilaine¹⁹. Ce manuscrit perdu, nous l'avons retrouvé dans la collection Baby de l'Université de Montréal.

La chaîne de transmission du *Journal* est nébuleuse. Nous savons toutefois qu'il est passé entre les mains d'un Berthelot, dont la signature apparaît sur le plat intérieur de la couverture. Il s'agit d'un *ex-libris* laissé par l'avocat Michel-Amable Berthelot d'Artigny (1738-1815) ou par son fils, le collectionneur Amable Berthelot (1777-1847). Âgé de 20 ans en 1759, le premier pourrait avoir acquis le manuscrit de son propriétaire original tandis que le second aurait pu le ramener au Canada à la suite de son voyage en Europe dans les années 1820²⁰. Quoi qu'il en soit, le carnet se serait retrouvé un moment entre les murs du Séminaire de Notre-Dame. «Depuis combien de temps dormait-il dans les voûtes du Séminaire, lorsqu'il en a été tiré ?, demande Fauteux. Personne n'a jamais pu nous l'apprendre. Il se peut que ce soit depuis un temps relativement récent²¹.» L'archiviste ne dit mot du juge Baby qui a pourtant légué le document à l'Université Laval à Montréal, en 1906. Le manuscrit est conservé à la Bibliothèque Saint-Sulpice au moment où Fauteux le découvre. Il y serait demeuré jusqu'en 1943²².

Le *Journal du siège de Québec du 10 mai au 18 septembre 1759*, pour reprendre le nom que lui a donné Fauteux, fait partie d'un carnet de 167 pages, dont la couverture porte le titre de *Journal historique 1754-1759*. Ce document a

19. Bernard Andrès et Patricia Willemin, *op. cit.*, p. 218-219.

20. *Ibid.*, p. 234-235.

21. Ægidius Fauteux, *Journal du siège de Québec*, *op. cit.*, p. 4.

22. Bernard Andrès et Patricia Willemin, *op. cit.*, p. 218-219 ; courriel d'Éric Bouchard du 19 février 2024.

été rédigé par la même main. Il commence par la copie d'une relation de l'expédition du capitaine Louis Coulon de Villiers dans la vallée de l'Ohio en 1754. C'est ce qui explique pourquoi l'ensemble du carnet a été indexé sous le nom de cet officier canadien des troupes de la Marine décédé en 1757, soit deux ans avant le siège de Québec. Le texte est suivi par la traduction en français d'un lot de documents récupérés dans les papiers du général britannique Edward Braddock après la bataille de la Monongahela de 1755. En plus des instructions de cet officier, on y retrouve la missive rédigée par l'otage Robert Stobo lors de sa captivité au fort Duquesne. L'ensemble est complété par un récit du combat de la Monongahela. « Ainsi finit la campagne de 1755 », lit-on dans le manuscrit. Le carnet se poursuit avec un assemblage de relations diverses traitant des moments clés des campagnes de 1756, de 1757 et de 1758. Il s'agit de copies permettant à son propriétaire de constituer une synthèse de la guerre en cours. Le copiste laisse tout de même sa marque ici et là en insérant la liste annuelle des navires entrés dans le port de Québec où il se trouve²³. C'est d'ailleurs par l'une de ces listes que débute la relation du siège de 1759, dont le titre exact est *Journal commencé le 13 mai*.

La relation du siège de Québec s'étire sur 66 pages. Elle occupe l'essentiel du carnet de la collection Baby qui se termine par la reddition de la capitale de la Nouvelle-France. Le document est une copie comme en témoignent le faible nombre de ratures, la qualité constante de l'encre et surtout la présence d'une marge qui traverse le carnet d'une couverture à l'autre. L'absence de relation pour la campagne de 1760 et le souhait exprimé par l'auteur d'une « bonne et heureuse paix » suggèrent que le manuscrit a été achevé entre le 18 septembre 1759 et le début de l'année suivante. Le document n'est pas signé ainsi que l'a noté Fauteux. On y observe toutefois une marque autographe sur la dernière page de la relation de 1759. Celle-ci apparaît également plus tôt dans le carnet, à la suite de la copie des signatures de Stobo et de Robert Napier²⁴. Il s'agirait donc d'une simple ornementation. La comparaison de ce paraphe avec les signatures des deux auteurs présumés du *Journal* n'a pas été concluante.

En 1923, l'abbé Amédée Gosselin a tenté d'identifier le diariste à partir d'une photo de la page de son manuscrit traitant des 5 et 6 juillet 1759. Le prêtre a reproduit le cliché la même année dans le *RAPQ*, ce qui nous permet d'affirmer que le carnet de la collection Baby est le même que celui utilisé par Fauteux²⁵. D'autant plus que ce dernier a laissé des notes sur des

23. « Journal du siège de Québec et diverses expéditions... », *loc. cit.*, p. 53, 66-68 et 88-89.

24. *Ibid.*, p. 13, 18 et 162.

25. Amédée Gosselin, « François-Joseph de Vienne et le Journal du siège de Québec en 1759 », *Rapport de l'archiviste de la province de Québec (1922-1923)*, 1923, p. 409.

bouts de papier insérés entre ses pages. Pour Gosselin, la calligraphie du *Journal* ressemble à celle du garde-magasin de Vienne: «Il peut se rencontrer quelques légères différences de l'un à l'autre, mais, dans l'ensemble, c'est bien la même écriture²⁶.» La comparaison est loin d'être aussi évidente. Pour en avoir le cœur net, nous avons soumis le *Journal* au paléographe Marc Smith avec des documents rédigés par de Vienne et Chevigny. Le spécialiste de l'École nationale des chartes n'a pas relevé de correspondance²⁷. L'analyse externe d'un manuscrit a ses limites, d'autant plus que notre *Journal* est la copie d'un original aujourd'hui disparu²⁸. Cette copie pourrait ainsi avoir été retranscrite par un collègue fonctionnaire de l'auteur comme on l'a vu pour des relations d'officiers qui ont circulé au sein d'un même état-major. Rappelons au passage que l'absence de signature ne doit pas nécessairement être perçue comme un cryptage²⁹. Il existe en effet des relations anonymes qui ne le sont devenues qu'à la suite de leurs retranscriptions. Les papiers du chevalier de La Pause en sont remplis³⁰.

LES « PETITS ENFANTS »

L'auteur du *Journal* a laissé quelques indices permettant de l'identifier. Il évoque ainsi ses enfants à deux reprises à la fin juin 1759, au moment où il fait transporter ses malles à l'extérieur de Québec. «À une heure après midi, j'ai envoyé partie de mes effets à L'Ancienne-Lorette, ainsi que de la farine, du lard, et **deux de mes petits enfants**», écrit-il le 26 juin. «Sur les trois heures après midi, ma femme a parti pour se rendre à L'Ancienne-Lorette avec **trois de nos enfants**», ajoute le diariste le lendemain³¹. Nos prédécesseurs en ont conclu que l'auteur du *Journal* avait au moins cinq enfants. C'est le

26. *Ibid.*, p. 416.

27. Pour cet exercice, nous avons fait appel à une note de 1756 et à une lettre de 1764 rédigées par de Vienne, à un mémoire de 1734 annoté par Chevigny et à l'une de ses lettres de 1772. Courriel de Marc Smith du 12 février 2024; BAnQ, P1000, D546, Collection des petits fonds et collections d'archives manuscrites d'origine privée, Archives nationales à Montréal, *Mémoire sur les bois de construction ou de charpente signé par Médard-Gabriel Vallette de Chevigny*, Québec, 28 octobre 1734; Musée de la civilisation, fonds d'archives du Séminaire de Québec, Reçu pour compte de marchandise signé par François-Joseph Devienne, 29 septembre 1756; Instruction de M. de Vienne à M. l'abbé Pressart, 1^{er} octobre 1764, dans Amédée Gosselin, «François-Joseph de Vienne», *loc. cit.*, p. 417-418.

28. L'analyse paléographique des trois versions du journal du général Wolfe a également montré les limites de l'exercice. François Cartier, «James, l'archiviste et la chute de la Nouvelle-France. Une étude sur l'authenticité de manuscrits du général Wolfe», *Archives*, vol. 43, n° 1, 2011-2012, p. 81-113.

29. Georges Gauthier Larouche, *op. cit.*, p. 73.

30. Dave Noël, *Montcalm, général américain*, Montréal, Boréal, 2018, p. 204-205.

31. «Journal du siège de Québec et diverses expéditions...», *op. cit.*, p. 113-114. Les caractères gras ont été ajoutés par l'auteur.

cas de François-Joseph de Vienne qui en a précisément cinq, dont les deux plus jeunes ont moins de deux ans en 1759³². L'expression «petits enfants» s'apparente ici à une marque d'affection. Cette hypothèse est appuyée par le caractère énumératif de la phrase évoquant de la farine, du lard et des enfants³³. En 1770, de Vienne emploiera un qualificatif similaire pour parler de l'un de ses fils dans une lettre à l'abbé Pressart, le supérieur du Séminaire de Québec. « Mon neveu, ma fille aînée et le **petit** vous assurent de leurs respects », écrit-il de Saint-Malo en Bretagne où l'ancien garde-magasin va s'établir après la Conquête du Canada³⁴.

Georges Gauthier Larouche n'est pas de cet avis. Pour lui, l'expression «petits enfants» ne peut être interprétée que dans un sens littéral³⁵. Il exclut donc de Vienne de son enquête pour se concentrer sur Chevigny, dont la fille Marie-Françoise serait en âge de lui avoir donné des petits-enfants au moment du siège de Québec. Or cette femme, qui est censée avoir 34 ans à l'été de 1759, n'a laissé aucune trace dans les archives, qu'elles soient paroissiales ou notariales, à l'exception de son acte de baptême du 27 décembre 1725³⁶. Pas de traces donc de son mariage, du baptême de ses enfants, de la sépulture de ses bébés décédés en bas âge ou de sa participation comme témoin aux actes de sa famille ou de ses proches. Il en va de même de tous les actes des enfants présumés de Marie-Françoise et de ses petits-enfants. Gauthier Larouche y voit «une énigme par-dessus l'énigme». « Marie-Françoise est la seule et unique qui pouvait avoir des enfants, explique le chercheur dans un entretien, mais là évidemment, que voulez-vous, qu'est-ce qui a bien pu lui arriver³⁷ ? »

Nous pourrions supposer que tous les actes de la vie adulte de Marie-Françoise Chevigny, ainsi que leurs copies, ont été détruits dans des incendies survenus en différents lieux et à différentes époques. Il est toutefois beaucoup plus vraisemblable de penser que cette femme insaisissable est morte peu de temps après sa naissance au cœur de l'hiver 1725, ses parents n'ayant pas pris la peine de retourner à l'église dans la neige pour enregistrer sa sépulture. C'est d'ailleurs ce qui s'est produit quatre ans plus tôt avec le premier enfant de Chevigny, Michel, dont il ne reste que l'acte de baptême. Sept des quatorze

32. Il s'agit de François-Guillaume (huit ans), d'Élisabeth-Ursule (cinq ans), d'Angélique-Louise (deux ans), de François-Nicolas (un an et sept mois) et de Michel (quatre mois).

33. Bernard Andrès et Patricia Willemin, *op. cit.*, p. 221.

34. Amédée Gosselin, «François-Joseph de Vienne», *loc. cit.*, p. 413. Les caractères gras ont été ajoutés par l'auteur.

35. Georges Gauthier Larouche, *op. cit.*, p. 9.

36. *Ibid.*, p. 66.

37. Entretien de l'auteur avec Georges Gauthier Larouche, 19 janvier 2024.

enfants de l'écrivain du roi sont décédés en bas âge. Marie-Françoise pourrait bien être la huitième³⁸.

Gauthier Larouche passe rapidement par-dessus ce nœud embarrassant pour traiter des trois enfants que l'auteur du *Journal* a envoyés à L'Ancienne-Lorette le 27 juin 1759. Parmi eux, nous dit le chercheur, se trouveraient Michel Chevigny, 25 ans, ou Victor Chevigny, 24 ans, voire les deux. Ces hommes en état de porter les armes ne devraient-ils pas plutôt prendre le chemin de Beauport pour rejoindre le camp retranché de l'armée commandée par Vaudreuil ou demeurer dans l'enceinte de Québec afin d'intégrer la milice bourgeoise aux ordres de Ramezay ? Pendant que des adolescents et des vieillards se portent volontaires pour repousser l'envahisseur britannique, on peine à imaginer comment les deux fils de Chevigny dans la fleur de l'âge auraient pu filer à L'Ancienne-Lorette avec les femmes et les enfants. À moins, bien sûr, de servir dans les transports ou de souffrir d'un handicap sévère.

Jusqu'à preuve du contraire, Chevigny n'a pas de petits-enfants en 1759. Quant à ses enfants, ils sont trop vieux pour être qualifiés de « petits » dans un sens affectif. Ces problèmes insolubles n'empêchent pas Gauthier Larouche de tirer une conclusion définitive à partir d'une lecture littérale et rigide du manuscrit : « Les conditions familiales fournies par l'énoncé de l'auteur anonyme s'appliquent parfaitement à Chevigny, qui était, à la fois grand-père et père. Elles sont obligatoires et suffisantes³⁹. » Vraiment ?

LA FAUSSE-PISTE DE L'ANCIENNE-LORETTE

En plus de ses enfants, l'auteur du *Journal* dépêche son épouse à L'Ancienne-Lorette le 27 juin 1759. Ægidius Fauteux en déduit que notre anonyme « avait une femme de L'Ancienne-Lorette ». L'archiviste voulait sans doute dire « à » L'Ancienne-Lorette. Ce point est important : le diariste n'écrit pas que sa femme est originaire de cette paroisse, mais qu'elle s'y rend. Et pourquoi s'y rend-elle ? Parce que Québec est désertée à l'approche des combats de l'été. En l'espace de quelques semaines, la ville perd les deux tiers de sa population estimée à plus de 7000 résidents au début du conflit⁴⁰. En retranchant de ce nombre les hommes en état de combattre, nous avons peut-être 3000 civils, des femmes, des enfants et des vieillards, qui prennent les routes de l'exil. Les maris les plus fortunés envoient leurs proches en sécurité à Neuville, à Trois-Rivières ou à Montréal. Les autres se contentent de l'arrière-pays de

38. Georges Gauthier Larouche, *op. cit.*, p. 21 et 23.

39. *Ibid.*, p. 21 et 67.

40. Marc Vallières et al., *Histoire de Québec et de sa région*, Tome 1, Québec, Presses de l'Université Laval, 2008, p. 353.

Québec qui s'étend jusqu'au secteur boisé du lac Saint-Charles en passant par Charlesbourg, Sainte-Foy, L'Ancienne-Lorette et Saint-Augustin. Les citoyens désemparés y croisent les quelque 2500 habitants de l'île d'Orléans qui ont été évacués dans l'urgence à la fin du printemps. À défaut d'un toit, celui d'une maison ou d'une grange, les civils canadiens trouvent refuge là où ils le peuvent, dans des camps de tentes ou de cabanes⁴¹.

L'épouse de l'auteur du *Journal* est donc partie pour L'Ancienne-Lorette à la fin juin 1759, au déclenchement du siège de Québec. Doit-elle y passer l'été ou seulement transiter par ce carrefour routier ? A-t-elle de la famille là-bas ou des amis que les archives ne permettent pas d'identifier ? Quoi qu'il en soit, l'établissement d'un lien direct entre le diariste et cette paroisse, que ce soit par un parent qui y résiderait ou un bâtiment lui appartenant, ne nous autorise pas à tirer la moindre conclusion⁴². Chevigny avait des liens avec L'Ancienne-Lorette, soit, mais de Vienne également, par la mère et le grand-père de son épouse, Ursule Vaillant⁴³. La trajectoire de cette dernière illustre le chaos ambiant. Le 28 août 1759, la femme de 26 ans est à Charlesbourg pour l'inhumation de son fils de six mois, Michel, décédé la veille. Deux semaines plus tard, elle refait surface à l'embouchure de la rivière Jacques-Cartier, à une cinquantaine de kilomètres de là. Le capitaine de Blau du régiment de Guyenne la voit d'ailleurs passer en coup de vent le 11 septembre, deux jours seulement avant la bataille des plaines d'Abraham. « J'aurais été charmé qu'elle m'eût mis à même de la mettre à couvert de la peur et des inquiétudes pour le transport de ses effets, écrit cet officier, mais elle m'a brûlé [...]. J'aurais bien voulu mettre cette dame à l'abri de la peur des Anglais et des angoisses pour les voitures⁴⁴. » Madame de Vienne poursuivra sa route jusqu'à Montréal où elle accouchera d'une fille le 7 septembre 1760, à la veille de la reddition générale du Canada. En dépit de la défaite imminente, les parents donneront à l'enfant le prénom optimiste de Victoire.

L'ENTREPÔT DE LA VEUVE LARCHE

Le bombardement de Québec par les artilleurs britanniques établis à la pointe de Lévis sur la rive sud du fleuve Saint-Laurent amène l'auteur du *Journal* à

41. Relation de ce qui s'est passé au Siège de Québec, dans Jean-Claude Hébert (dir.), *Le Siège de Québec en 1759 par trois témoins*, Québec, ministère des Affaires culturelles, 1972, p. 14.

42. En octobre 1759, la belle-sœur de Lotbinière, M^{me} Duchesnay, et ses cousines de la famille Brouage se retrouvent un moment au bois de l'ail, aux abords de la rivière Jacques-Cartier, où elles n'ont en principe aucun proche ou propriété. Dave Noël, *Chartier de Lotbinière*, *op. cit.*, p. 168.

43. Bernard Andrès et Patricia Willemin, *op. cit.*, p. 222.

44. De Blau à Bougainville, 11 septembre 1759, dans Arthur G. Doughty (dir.), *The Siege of Quebec*, vol. IV, Québec, Dussault & Proulx, 1901, p. 124.

évoquer les dommages causés sur ses propriétés. Le 18 juillet, il signale ainsi qu'un boulet a traversé la toiture de sa maison à 6 h du matin, coupant une planche au passage: «voilà tout le mal qu'elle a eu jusqu'ici⁴⁵.» La demeure se trouve de nouveau sous le feu de l'ennemi dans la nuit du 21 juillet: «cinq bombes et un pot à feu ont tombé la plus loin à **40 pieds de ma maison**, j'ai eu plus de 50 planches de cassées par une dans un hangar⁴⁶.» Le diariste y réfère une troisième fois le 25 juillet:

Hier à 8 heures du soir, les ennemis commencèrent à nous bombarder et canonner vivement, depuis ce temps jusqu'à 6 heures du matin ils nous ont envoyé 180 bombes ou pots à feu, dont un a enflammé **un hangar** appartenant à Madame Larche à **40 pieds de ma maison**, dans lequel j'avais 7 à 800 planches et madriers qui ont été réduits en cendre ainsi que le hangar⁴⁷.

L'officier d'artillerie Fiacre de Montbeillard évoque lui aussi cet épisode en ajoutant un point de repère: «L'ennemi a tiré plus de 200 bombes et plusieurs pots à feu pendant la nuit. Un hangar a brûlé à la porte Saint-Jean, mais heureusement l'incendie n'a pas eu de suites⁴⁸.» Le militaire est bien placé pour parler de cet incident puisqu'il se trouve à Québec au moment des faits⁴⁹. Avant d'aller plus loin, précisons que ce témoignage est bien de Montbeillard et non de Montcalm comme l'écrit Gauthier Larouche⁵⁰. En 1759, cet officier d'artillerie tient sa propre relation du siège que le chevalier de Lévis fera copier, puis relier avec les sept carnets de son prédécesseur, Montcalm, après la mort de ce dernier. Le général n'a donc pas dicté la relation de Montbeillard et n'en a sans doute jamais pris connaissance. Ce que nous appelons aujourd'hui le «Journal de Montcalm» n'est pas un journal d'état-major où les secrétaires du général se relaieraient au gré des événements. Il s'agit plutôt d'un journal personnel, dont l'essentiel est constitué de copies de la relation de son premier aide de camp, Louis-Antoine de Bougainville, que Montcalm a fait retranscrire dans ses carnets par son secrétaire Marcel en y ajoutant parfois des commentaires⁵¹.

45. Fauteux a retranscrit 5 h alors qu'il est clairement écrit 6 h. «Journal du siège de Québec et diverses expéditions...», *op. cit.*, p. 130.

46. *Ibid.*, p. 131. Les caractères gras ont été ajoutés par l'auteur.

47. «Journal du siège de Québec et diverses expéditions...», *loc. cit.*, p. 134. Les caractères gras ont été ajoutés par l'auteur.

48. Henri-Raymond Casgrain, *Journal du marquis de Montcalm durant ses campagnes en Canada*, Québec, L.-J. Demers et Frère, 1895, p. 577 et 582.

49. *Ibid.*

50. Gauthier Larouche commet une autre erreur en classant le *Dialogue des morts* de James Johnstone, l'un des aides de camp de Montcalm, parmi les sources britanniques. Georges Gauthier Larouche, *op. cit.*, p. 1, 11, 68 et 73.

51. Dave Noël, *Montcalm, général américain*, *op. cit.*, p. 202-206.

Revenons maintenant au hangar de Jeanne Cartier, la veuve de Charles Larche, à quarante pieds de la maison du diariste⁵². À noter que ce dernier parle bien du hangar et non de la demeure de cette femme de 67 ans, dont la résidence n'est pas nécessairement située à côté de son entrepôt. Le bâtiment emporté par les flammes est «à la porte Saint-Jean», nous dit Montbeillard. En écrivant cela, cet officier veut probablement dire «vers» cette porte et non pas au plus près. Pour les contemporains, la porte Saint-Jean fait figure de repère urbain, le seul digne de mention à l'ouest du collège des Jésuites et de l'Hôtel-Dieu de Québec. Le bombardement nocturne du 25 juillet déborde d'ailleurs largement de cette zone pour atteindre le faubourg Saint-Jean, de l'autre côté du rempart longeant le promontoire des plaines d'Abraham⁵³. Pour Fauteux et Gauthier Larouche, la formule de Montbeillard doit plutôt être prise au pied de la lettre, ce qui ferait de l'auteur du *Journal* le voisin immédiat du rempart. «Un état des propriétaires avoisinant la porte Saint-Jean en 1759 serait fort apprécié de l'éditeur de ce *Journal*, écrit Fauteux. Qui le fournira⁵⁴ ? » À défaut d'un recensement paroissial contemporain du siège de Québec, Gauthier Larouche se rabat sur celui de 1744 dans lequel on peut lire que le charpentier Nicolas Roussel habite au plus près de la porte, suivi de Jeanne Cartier. La piste mène toutefois dans une impasse, reconnaît le chercheur⁵⁵.

En 1758, Chevigny habite au «carrefour Saint-Jean», à la croisée des rues de la Fabrique, Saint-Joseph, Couillard et Saint-Jean. Il est ainsi à 350 mètres à l'est de la porte évoquée par Montbeillard. Gauthier Larouche ignore si l'écrivain du roi y réside toujours en 1759. La question se pose puisque l'on retrouve Chevigny à la place d'Armes en 1765. Il faut attendre la décennie suivante pour que son adresse soit directement associée à la rue Saint-Jean⁵⁶. Quant à de Vienne, il possède lui aussi une demeure au carrefour Saint-Jean comme l'indique le papier terrier de 1758. Elle se trouve sur la rue de la Fabrique que son propriétaire appelle Saint-Jean dans un acte notarié. Cette maison qu'il met en location «est une des plus jolies et des mieux meublées de Québec» selon son cousin Bougainville⁵⁷. De Vienne habite toutefois sur la rue des Pauvres, dans la côte du Palais actuelle, entre les rues Saint-Jean et Sainte-Hélène, devenue McMahon. Le garde-magasin possède deux maisons

52. Amédée Gosselin, «François-Joseph de Vienne...», *loc. cit.*, p. 416 ; Georges Gauthier Larouche, *op. cit.*, p. 11.

53. Copie d'un manuscrit de la bibliothèque de Hartwell, dans Jean-Claude Hébert (dir.), *op. cit.*, p. 91.

54. Ægidius Fauteux, *op. cit.*, p. 98.

55. Georges Gauthier Larouche, *op. cit.*, p. 69.

56. *Ibid.*, p. 45, 51 et 54-61.

57. Lettre de Bougainville à son frère, 4 juin 1756, dans Louis-Antoine de Bougainville, *Écrits sur le Canada*, Québec, Septentrion, 2003, p. 359.

dans ce quadrilatère en plus d'un hangar de pièces sur pièces couvert de planches⁵⁸. Il est également le propriétaire de deux vastes demeures en pierres, d'étables et de hangars sur son fief du chemin de la Canardière, qui s'étire sur quatre lieues de profondeur à partir des battures du Saint-Laurent. En 1759, l'une d'elles est occupée par Bougainville, puis par Vaudreuil qui en fait son quartier général⁵⁹.

À défaut de situer le hangar de la veuve Larche, nous connaissons une partie de son contenu, soit les 700 à 800 « planches et madriers » qui appartiennent à l'auteur du *Journal*. Précisons que le diariste parle bien de planches « et » de madriers et non pas de « planches de madriers » tel que l'a retranscrit Fauteux par mégarde. Ce dernier a commis plusieurs erreurs de ce genre comme nous avons pu le constater à la lecture du manuscrit original. La négligence de l'archiviste est d'autant plus étonnante considérant l'intransigeance dont il a fait preuve envers son devancier Faribault dans le dossier des *Mémoires* de Courville⁶⁰. Gauthier Larouche associe spontanément les planches calcinées à Chevigny, le fils d'un ancien procureur du roi, responsable des eaux et forêts d'Orléans, en France, qui a notamment commenté un mémoire sur les bois de construction et de charpente en 1734⁶¹. Le chercheur n'a toutefois pu démontrer que son candidat était actif dans le commerce du bois après la décennie 1730. C'est d'ailleurs ce qui l'amène à supposer que le bois entassé dans le hangar de la veuve Larche y aurait pris la poussière pendant une trentaine d'années avant de brûler en 1759⁶²!

Au fait, que représente ce lot de planches et de madriers à l'époque ? Nous avons posé la question à Michel Martel de la compagnie *Pièce sur pièce* qui procède au démontage de maisons anciennes depuis près d'un demi-siècle. Selon ce spécialiste, la construction d'une habitation toute simple de 28 par

58. BANQ, P386, D713, Fonds Famille Chaussegros de Léry, Vente de terrain par François Foucault, conseiller du Roi au Conseil supérieur, à François-Joseph de Vienne, négociant et bourgeois de Québec, 12 mai 1750.

59. Le gouverneur Vaudreuil emménage dans la maison de Vienne au début août 1759, à la suite du départ de Bougainville pour l'armée de l'amont. Les conseils de guerre du printemps ne se sont donc pas déroulés sur le chemin de la Canardière comme le supposent Andrès et Willemmin, mais au château Saint-Louis de Québec. Amédée Gosselin, « François-Joseph de Vienne », *loc. cit.*, p. 412-413 ; Bernard Andrès et Patricia Willemmin, *op. cit.*, p. 227 ; Dave Noël, *Montcalm, général américain*, *op. cit.*, p. 164.

60. « M. Faribault était incontestablement un archiviste plein de zèle, mais il n'était pas, que je sache, un paléographe expert », écrit Fauteux. Égidius Fauteux, « Le S... de C... enfin démasqué », *loc. cit.*, p. 248, 274.

61. BANQ, CR301, P964, Fonds Cour supérieure, district judiciaire de Québec, Contrat de mariage entre Médard Vallette et Marguerite Maillou, 21 novembre 1720 ; P1000, D546, Collection des petits fonds et collections d'archives manuscrites d'origine privée — Archives nationales à Montréal, Mémoire sur les bois de construction ou de charpente signé par Médard-Gabriel Vallette de Chevigny, Québec, 28 octobre 1734.

62. Georges Gauthier Larouche, *op. cit.*, p. 71.

30 pieds nécessite plus de 1500 planches et madriers de toutes tailles. Le toit et les pignons engouffrent à eux seuls 200 planches, voire le double. « La planche du toit est souvent doublée parce qu'il y a une première planche et une deuxième mise à l'horizontale qui chevauche », explique Martel. Quant aux planchers, ils nécessitent une centaine de madriers en additionnant ceux du rez-de-chaussée et de l'étage. À cela s'ajoutent 300 planches de pin ou d'épinette pour le deuxième recouvrement du plancher et 200 planches verticales de recouvrement pour les murs extérieurs. Les demeures les plus luxueuses peuvent en outre mobiliser jusqu'à 500 planches supplémentaires pour la finition intérieure des cloisons⁶³. « Ça en prend du bois, c'est terrible », souligne Martel. Les 700 à 800 planches et madriers empilés dans le hangar de la veuve Larche n'appartiennent donc pas nécessairement à un marchand de bois. Ils pourraient également être associés à un gros propriétaire foncier comme François-Joseph de Vienne qui se décrit par ailleurs en « bourgeois et négociant⁶⁴ ».

LA CONNAISSANCE DU MÉTIER

Chevigny est « écrivain à la suite de l'artillerie en ce pays ». Ce poste, nous dit Gauthier Larouche, lui confère une connaissance unique de la chose militaire qui transparaîtrait entre les lignes du *Journal* : « Nous sentons sa présence sur le théâtre des opérations, tel un reporter, présent sur un champ de bataille en temps de guerre. Le statut de l'auteur révèle son style⁶⁵. » Le parcours de Chevigny n'a pourtant rien d'exceptionnel. Originaire de Vitry-aux-Loges, le Français émigre au Canada en 1710 à l'âge de 15 ans⁶⁶. Entré dans l'administration en temps de paix, il est nommé garde-magasin du fort Saint-Frédéric au lac Champlain en 1738. Il regagne toutefois Québec dès 1745, avant que les opérations militaires de la guerre de Succession d'Autriche ne prennent leur envol sur cette frontière. Voilà à quoi se résume l'expérience de la guerre de Chevigny. Le titre d'écrivain « à la suite de l'artillerie » qui lui est accolé à partir des années 1750 ne suppose pas des talents d'artilleurs ou une connaissance fine du métier. Le décompte des boulets et des bombes dans un entrepôt ne fait pas de lui un tacticien. Ses 64 ans ne permettent pas non plus de lui attribuer une assurance qui l'aurait amené à critiquer

63. Courriel de Michel Martel du 23 février 2024 ; entrevue de l'auteur avec Michel Martel, 24 février 2024.

64. BANQ, P386, D713, Fonds Famille Chaussegros de Léry, Vente de terrain par François Foucault, conseiller du Roi au Conseil supérieur, à François-Joseph de Vienne, négociant et bourgeois de Québec, 12 mai 1750.

65. Georges Gauthier Larouche, *op. cit.*, p. 70.

66. *Ibid.*, p. 16.

les décisions de l'état-major en 1759. On n'a qu'à penser au notaire Courville qui est âgé de 37 ans lorsqu'il rédige son pamphlet.

Les réflexions militaires du *Journal* ne distinguent pas son auteur des autres civils de Québec, une ville « où tout le monde est général d'armée » comme le constate Montcalm avec dépit en parlant de ses critiques⁶⁷. Si notre diariste anonyme se démarque, c'est davantage par la précision des informations dont il dispose. C'est le cas le 22 juin 1759 alors qu'il révèle les effectifs de l'armée française qui frôle les 16 000 combattants en additionnant le camp retranché de Beauport, la garnison de Québec et l'équipage des navires qui patrouillent devant la ville. Cette estimation correspond à quelques centaines d'hommes près aux 15 685 combattants notés le lendemain par l'aide-major Anne-Joseph de Malartic, du régiment de Béarn. L'auteur du *Journal* révèle également des détails précis sur l'ordre de bataille français le 8 juillet⁶⁸. Ces informations pourraient lui avoir été transmises par un proche appartenant à l'état-major, Louis-Antoine de Bougainville, par exemple.

Cet ancien aide de camp de Montcalm partage avec l'auteur du *Journal* la même aversion envers Michel Chartier de Lotbinière. Le premier ridiculise constamment l'ingénieur qu'il surnomme le « Vauban du Canada » tandis que le second se moque cruellement de ses travaux de pontonnier. C'est le cas les 4, 11, 13 et 20 juin 1759 à propos des ouvrages lancés sur les rivières Cap-Rouge et Jacques-Cartier. Lotbinière est également tourné en bourrique par le diariste en juillet à la suite de son duel à l'épée l'opposant à l'ingénieur François de Caire⁶⁹. Notre anonyme partage aussi avec Bougainville une impression extrêmement favorable envers le navigateur français Gabriel Pellegrin et un même découragement par rapport à sa mise à l'écart par Vaudreuil⁷⁰. « Je ne puis en vérité comprendre pourquoi M. Pellegrin n'est pas employé, lit-on dans le *Journal*, cent et cent fois il a fait offre de ses services et de ses lumières, il paraît qu'on n'en veut pas absolument, c'est cependant un parfait honnête homme⁷¹. » Le diariste ne serait-il pas sous l'influence de Bougainville qui, six mois plus tôt, a suggéré à Versailles « de s'en rapporter absolument au sieur Pellegrin » pour tout ce qui concerne l'usage des vaisseaux de guerre déployés dans le Saint-Laurent⁷² ?

67. Dave Noël, *Montcalm, général américain*, op. cit., p. 194-195.

68. « Journal du siège de Québec et diverses expéditions... », loc. cit., p. 110 et 124 ; Anne-Joseph-Hippolyte Maurès de Malartic, *Journal des campagnes*, Dijon, L. Damidot, 1890, p. 243.

69. « Journal du siège de Québec et diverses expéditions... », loc. cit., p. 100, 104-105, 109 et 123.

70. Bernard Andrès et Patricia Willemin, op. cit., p. 241.

71. « Journal du siège de Québec et diverses expéditions... », loc. cit., p. 116.

72. Louis-Antoine de Bougainville, *Écrits sur le Canada*, op. cit., p. 28-29.

CONCLUSION

Médard-Gabriel Valette de Chevigny va sombrer dans la démence dix ans seulement après la Conquête britannique du Canada⁷³. Cet homme « sans talents », pour reprendre les mots de l'intendant Gilles Hocquart, pourrait-il être l'auteur du *Journal*⁷⁴ ? Cette relation colorée, subtile et minutieuse ne cadre-t-elle pas davantage avec la personnalité de François-Joseph de Vienne, ce notable issu de la bonne société parisienne, dont les cousins Jean-Pierre et Louis-Antoine de Bougainville sont respectivement rattachés à l'Académie royale des Inscriptions et Belles-Lettres de Paris et à la Royal Society de Londres ? Le *Journal*, il est vrai, ne fait pas état d'une relation particulière entre son auteur et le colonel Bougainville. Il commence toutefois par l'arrivée de ce dernier à Québec au retour de sa mission en France, le 10 mai 1759. Bougainville passe d'ailleurs cette nuit-là chez de Vienne, en haute-ville, où il fait venir l'intendant François Bigot afin de lui révéler les ordres de Versailles⁷⁵. Le colonel passe ensuite les mois de juin et de juillet dans la résidence secondaire de son cousin sur le chemin de la Canardière. Posté en amont de la rivière Cap-Rouge à compter du mois d'août, Bougainville s'arrête à la tente de François-Joseph de Vienne à au moins une occasion, le 29 août, comme nous l'apprend le diariste⁷⁶. Ces contacts favorisent le partage d'avis et d'informations entre les deux hommes.

Si de Vienne est l'auteur du *Journal*, pourquoi n'a-t-il pas noté la mort de son fils Michel le 27 août 1759 ? Parce qu'il n'en a pas été informé immédiatement, dirions-nous, l'enfant étant décédé à près de sept kilomètres au nord de la prairie longeant la côte d'Abraham où le garde-magasin a trouvé refuge à la mi-juillet pour échapper aux projectiles britanniques lancés de la pointe de Lévis. Le jour de la mort de Michel, le diariste rapporte plutôt l'exécution d'un déserteur français des troupes de la Marine⁷⁷. La mise à mort de ce soldat se déroule devant la maison de Vienne, sur le chemin de la Canardière, ce qui n'est pas précisé dans le carnet. Encore une fois, l'absence de mention ne constitue pas une démonstration. L'auteur du *Journal*, faut-il le rappeler, est un homme de chair et de sang. Son manuscrit n'est pas un registre exhaustif des pensées de son rédacteur et des informations parvenues jusqu'à lui. Les allusions aux dommages occasionnés sur ses propriétés en juillet n'ont ainsi pas eu de suites, à part l'évocation isolée du labourage de son jardin par une

73. Chevigny décédera à Yamachiche en 1786 à l'âge de 91 ans. Georges Gauthier Larouche, *op. cit.*, p. 64, 74 et 91.

74. Lettre d'Hocquart au ministre de la Marine, le 2 septembre 1740, citée dans Georges Gauthier Larouche, *op. cit.*, p. 40.

75. Jean-Claude Panet, *Journal du siège de Québec en 1759*, Montréal, Eusèbe Senécal, 1866, p. 3.

76. « Journal du siège de Québec et diverses expéditions... », *loc. cit.*, p. 155.

77. *Ibid.*, p. 154.

bombe le 7 août⁷⁸. Les «trois quarts des maisons» de Québec ont pourtant été «criblées ou écrouées» dès la fin juillet selon l'auteur du *Journal*⁷⁹. Qu'en est-il de ses habitations ?

En évacuant le magasin du roi de Québec le 16 juillet 1759, le diariste est allé camper dans la prairie de M. Hyché avec le contrôleur et le trésorier de la colonie⁸⁰. Le garde-magasin n'est pas mentionné par l'auteur du *Journal* à cet instant. «Serait-ce parce qu'il est lui-même M. de Vienne ?», demande Fauteux dans un moment de doute⁸¹. La quiétude de notre anonyme est de nouveau troublée le 12 août par une pluie de projectiles qui s'abattent au pied de la côte d'Abraham après avoir survolé Québec. «À minuit cinq bombes et un pot à feu ont tombé dans notre camp plus loin que chez Giroux, lit-on dans le carnet, il est surprenant qu'elles aillent si loin, [...] trois autres ont aussi tombé plus loin que la maison de Manseau⁸².» Le curé Félix Récher assiste lui aussi à ce pilonnage nocturne: «À une heure après minuit, il vient cinq à six bombes et un pot à feu aux environs des tentes de M. de Villars, **de Vienne**, Desgranges et Corpron placées au bas du coteau derrière la maison de Primaut et même plus loin et au-delà de Manseau⁸³.» L'auteur du *Journal* est dans l'une de ces tentes. Il s'agit de toute évidence du garde-magasin François-Joseph de Vienne.

78. *Ibid.*, p. 144.

79. *Ibid.*, p. 137.

80. *Ibid.*, p. 128.

81. Ægidius Fauteux, *op. cit.*, p. 230.

82. «Journal du siège de Québec et diverses expéditions... », *loc. cit.*, p. 147.

83. Le notaire Jean-Claude Panet mentionne quant à lui la présence du commissaire Corpron «faisant fonction de munitionnaire» et du garde-magasin. Jean-Félix Récher, «Jean-Félix Récher, curé de Québec, et son journal», *Bulletin des recherches historiques*, vol. IX, n° 12, 1903, p. 366 ; Jean-Claude Panet, *op. cit.*, p. 19. Les caractères gras ont été ajoutés par l'auteur.

Une histoire arménienne : le Service d'immigration canadien et les réfugiés au début des années 1920 (1^{re} partie)

YVES TREMBLAY

Historien, ministère de la Défense nationale, Ottawa

Il y a 110 ans, les Arméniens de Turquie étaient victimes de ce que l'on considère être le premier génocide moderne. Les contours de l'affaire sont connus, et ils l'étaient dès l'époque. Toutefois, certains petits faits le sont moins, et d'autres méritent une reconsidération. Parmi les premiers, il y a le mécanisme de la survie individuelle ; des seconds, la réaction des autorités à l'endroit des réfugiés, qui conduit à revenir sur le mythe populaire d'un Canada havre d'immigration. Ainsi, à partir d'une histoire familiale, je voudrais explorer le lien entre un drame individuel et la politique d'un État supposé libéral dans l'accueil des réfugiés, et ce sur un fond d'événements qui mirent à mal la désirable adéquation entre éthique et politique.

LA MÉCANIQUE GÉNOCIDAIRE OTTOMANE

À la fin du XIX^e siècle, la population arménienne est estimée à entre 2,5 et 3 millions de personnes réparties entre la Perse, la Russie des tsars et l'Empire ottoman, en particulier la zone frontalière entre ces États. La majorité vivait du côté turc.

Les Arméniens sont de très anciens chrétiens. Après l'expansion de l'Islam, ils vécurent légalement discriminés, par une forte imposition surtout, la contrepartie étant une relative autonomie civile et religieuse remise au patriarche arménien de Constantinople. Du reste, durant toute son histoire depuis la prise de Constantinople en 1453, le sultanat jouait les communautés minoritaires les unes contre les autres. Il en restera quelque chose en 1914. Ce statut était fragile et ne protégeait guère la minorité arménienne des violences de la majorité lorsque, à intervalles plus ou moins lointains, des tensions internationales, des difficultés économiques ou des incidents interethniques intérieurs accroissaient la méfiance intercommunautaire. À la fin du XIX^e siècle, sous le sultan Abdul Hamid II, l'intensité des violences grandit, les pogroms se rapprochèrent et devinrent très meurtriers: au milieu des années 1890, entre 80 000 et 300 000 Arméniens perdirent ainsi la vie¹. Plusieurs cherchèrent à quitter la région pour se réfugier en Russie, en Grèce ou en Perse, dont les peuples n'étaient pas des plus accueillants, et de plus en plus en Europe occidentale et dans les Amériques du Nord et du Sud. Là se trouve l'origine des premiers établissements au Canada. Tant partirent que la population arménienne dans l'Arménie historique stagnait ou diminuait.

En 1908-1909, les Jeunes Turcs, mouvement favorable à une constitution de type occidental, chassent Abdul Hamid. La faction principale du mouvement, le Comité Union et Progrès (CUP), est nationaliste et raciste. Le Comité veut l'avènement d'une Turquie moderne capable de défendre l'empire et de tenir son rang parmi les grandes puissances. Du CUP, les Arméniens pouvaient s'attendre au pire. Dès Pâques 1909, des musulmans radicaux se livrent à un pogrom dans la ville d'Adana en Cilicie, région située au sud-est de la Turquie, sur les rives de la Méditerranée. Entre 20 000 et 30 000 Arméniens perdent la vie et une centaine de milliers fuient la région. Menacées d'une intervention navale franco-britannique, les autorités turques font stopper le nettoyage ethnique².

Les tensions entre les principales communautés, musulmans, Grecs orthodoxes et autres chrétiens, s'aggravent à l'occasion des guerres balkaniques de 1912-1913, car les Ottomans y connaissent d'importants revers. Le CUP en profite pour instituer un gouvernement à parti unique qui considère les minorités religieuses nuisibles à son projet de turquisation de l'empire. En juin 1914, ils commencent l'expulsion de 150 000 Grecs de la région de Smyrne,

-
1. Art. «Massacres hamidiens» dans Wikipédia français, citant le relevé d'un auteur turc publié en 2006 que je n'ai pu consulter ; Hans-Lukas Kiezer quant à lui avance le chiffre de 100 000 victimes: *Talaat Pacha: l'autre fondateur de la Turquie moderne, architecte du génocide arménien*, Paris, CNRS Éditions, 2023 (d'après l'édition allemande de 2021), p. 33.
 2. Wikipédia français, art. «Massacre d'Adana».

que ceux-ci habitaient depuis 3 000 ans³. Enfin, la tension s'accroît encore lorsque plusieurs volontaires arméniens rejoignent l'Armée russe à l'été 1914.

Cependant, les Ottomans font alliance avec l'Allemagne par un traité secret le 2 août 1914, même s'ils n'entrent en guerre contre les Alliés que le 29 octobre suivant. Aussitôt, des mesures de sécurité sont adoptées aux fins d'assurer la loyauté dans l'armée, qui compte des soldats qui ne sont pas ethniquement turcs ou religieusement musulmans. C'est bien commode, car, sous prétexte d'assurer la loyauté, on peut régler des comptes. En clair, les minorités sont jugées dangereuses, à commencer par les chrétiens et les orthodoxes, et certaines minorités pratiquant l'islam, comme les Kurdes (moins que les chrétiens cependant).

Les Grecs continuent d'être expulsés. Puis, selon un rapport américain, l'Armée turque utilise des recrues d'origine arménienne comme mules, causant la mort par épuisement et exposition aux intempéries de centaines de recrues⁴. En décembre 1914 ont lieu des massacres de civils arméniens à Bashkale. La situation s'aggrave lors du siège de la ville de Van par l'Armée russe au début du printemps 1915 ; les Arméniens sont alors dénoncés comme espions, saboteurs ou traîtres. Durant leur progression, les troupes russes trouveront les corps de quelque 50 000 Arméniens massacrés par des soldats turcs, des miliciens locaux et des auxiliaires ethniques⁵.

Le pire restait à venir. En février 1915, Djemal Pacha, l'un des principaux dirigeants Jeunes Turcs et général commandant la 4^e Armée ottomane, propose de déporter les Arméniens de Cilicie. Ce même mois, le CUP décide de désarmer tous les conscrits arméniens. Avec les autres soldats ethniquement arméniens incorporés avant le début des hostilités, ils sont transférés dans des bataillons de travail. Ils seront éliminés à la fin de 1915 par des forces de sécurité, des gendarmes turcs assistés d'auxiliaires kurdes. Le CUP décide encore en mars et avril que les civils arméniens seront « évacués » des zones frontières ou au contact d'un front.

Les massacres gagnent en envergure lorsque Talaat Pacha, principal chef du CUP, ordonne la cessation des activités des associations arméniennes et

3. Hans-Lukas Kiezer, *op. cit.*, p. 33.

4. Andrew Meier, *Morgenthau: Power, Privilege, and the Rise of an American Dynasty*, New York, Random House, 2022, p. 148. Henry Morgenthau Senior est un financier du Parti démocrate, l'un des grands responsables de l'élection de Woodrow Wilson en 1912. Le président le récompense en le nommant ambassadeur à Istanbul, bien que Morgenthau n'ait aucune expérience diplomatique. Le nouvel ambassadeur est d'abord réticent à croire les reportages et les témoignages sur les massacres. Il consulte alors son collègue allemand (les É.-U. sont neutres jusqu'en 1917), qui confirme les rapports les plus sombres.

5. Wikipédia français, art. « Génocide arménien ».

l'arrestation de leurs membres⁶. C'est ainsi que dans la nuit du 24 au 25 avril 1915, les chefs des organisations arméniennes, et beaucoup d'Arméniens éduqués, font l'objet d'une mesure de ratissage qui vise à éliminer l'élite dirigeante arménienne. Le cynisme du dirigeant turc est mis en évidence lorsque l'on sait que l'opération commence alors qu'il est l'invité de l'ambassadeur américain. C'est ainsi que Henry Morgenthau Sr est devenu le principal témoin des exactions turques dans les mois suivants. « Les déportations et les excès à l'encontre d'Arméniens pacifiques se sont multipliés, et les rapports de témoins oculaires plus que navrants font état qu'une campagne raciale d'extermination est en cours sous le prétexte de représailles contre des rébellions », écrira-t-il au secrétaire d'État américain, son patron, le 16 juillet 1915⁷. Le premier génocide du XX^e siècle débutait.

De 1915 à 1923, environ les deux tiers des Arméniens qui résidaient en Turquie⁸ décèdent par exécutions sommaires, de faim et de déshydratation, d'épuisement, de maladies diverses et autres mauvais traitements. Les hommes, de l'adolescence à l'âge mûr, étaient exécutés rapidement, tandis que les femmes et les enfants mouraient en route pour « quelque part », le plus souvent le nord de la Syrie. Deux de ces femmes qui ont survécu à ces marches de la mort étaient liées à un Arménien installé au Canada, un homme qui s'est enrôlé dans le Corps expéditionnaire canadien (CEC), l'armée canadienne qui combat en France et en Belgique.

Les pogroms anti-arméniens sous le dernier sultanat, la venue au pouvoir d'un groupe d'ultranationalistes, l'entrée en guerre de la Turquie et l'opportunité qu'elle offre aux ultranationalistes de renouveler les persécutions contre les Arméniens, expliquent la formation d'une petite communauté arménienne au Canada, souvent des hommes laissant une famille en Arménie. Dans la première partie de cette chronique, je raconte l'histoire de l'un de ces hommes ; dans la seconde, à paraître dans le prochain numéro du *BHP*,

-
6. On peut consulter le détail des opérations déclenchées par une série de télégrammes de Talaat vers la province le 24 avril 1915 dans Hans-Lukas Kieser, *op. cit.*, chap. 6, et Cloé Drieu, Claire Mouradian et Alexandre Toumarkine (dir.), *Le front caucasien : enjeux d'empires et de nations 1914-1922*, Paris, CNRS Éditions, 2024, p. 251-281. Si l'on suit Kieser, le plan de Talaat a été conçu au printemps 1914, avant l'entrée en guerre et avant l'alliance avec l'Allemagne.
 7. Trad. libre de : « Deportation of and excesses against peaceful Armenians is increasing and from harrowing reports of eye witnesses it appears that a campaign of racial extermination is in progress under a pretext of reprisal against rebellion » (Câble au Département d'État, 16 juillet 1915, dans Andrew Meier, *op. cit.*, fac-similé après la p. 410).
 8. Les statistiques sur les Arméniens sont un terrain semé de chausse-trappes, car les États impliqués n'avaient ni d'office statistique fiable ni de propension à la vérité. Pour des mises au point récentes insistant sur les ramifications militaires du programme génocidaire du CUP, voir Hans-Lukas Kieser, *op. cit.*, p. 307-365 ; Cloé Drieu, Claire Mouradian et Alexandre Toumarkine (dir.), *op. cit.*, p. 185.

je raconterai les péripéties de la réunification, en particulier des obstacles que multiplie le Service canadien d'immigration à cette opération.

UN SOLDAT ARMÉNIEN DU CEC

Ce soldat s'est enrôlé à Toronto d'après son attestation d'enrôlement, mais des documents ultérieurs (on verra lesquels) laissent croire qu'il avait des liens avec la communauté arménienne installée à St Catherines, aussi dans le sud de l'Ontario.

En effet, à St Catherines se sont installés depuis quelques décennies plusieurs immigrants ethniquement arméniens. Leurs arrivées coïncident avec la dégradation de leur situation dans l'Empire ottoman: on assiste à une hausse marquée des arrivées après les massacres de 1894-1897, et encore en 1908. Les Arméniens émigrés en lieu sûr des vagues antérieures jouaient un rôle important pour la sauvegarde de leurs coreligionnaires à chaque reprise des pogroms. C'est encore vrai en 1923-1924, période sur laquelle nous allons nous concentrer. Hormis ces réfugiés, les immigrants arméniens se présentant aux frontières canadiennes étaient plutôt des jeunes hommes s'offrant comme travailleurs temporaires aux fins de soutenir les proches restés en Arménie, ou des jeunes fuyant la conscription en vigueur tant dans l'Empire ottoman que dans celui des tsars.

L'un de ces migrants temporaires était Martin Avakian, arrivé en Ontario au début des années 1910⁹, alors que le Canada encourageait comme jamais l'immigration, d'où les records d'entrée immédiatement avant la Première Guerre mondiale. Martin Avakian s'enrôle le 24 août 1917. Date un peu étrange, car les deux États souverains d'où monsieur Avakian pouvait se déclarer originaire, la Turquie ottomane et la Russie, sont, le premier, un pays ennemi, le second, la Russie de Kerenski, un allié sur le point de sombrer dans le chaos. La Russie était d'ailleurs déjà jugée suspecte par ses alliés, d'où la ségrégation des recrues russes dans des bataillons de travail du CEC à la même époque, de sorte qu'à strictement parler, l'enrôlement d'un Avakian est illégal. Mais il n'est pas le seul immigrant dans cette situation, le CEC comptant plusieurs centaines d'immigrants en provenance de la Galicie autrichienne, de la Bulgarie¹⁰, etc.

9. Dossier militaire en ligne sur le site Internet de Bibliothèque et Archives Canada (BAC), Dossiers du personnel de la Première Guerre mondiale, matricule 2498247.

10. Sur l'inégalité d'application des directives sur la nationalité entre les régions militaires canadiennes et/ou les régiments, voir Richard Holt, *Filling the Ranks: Manpower in the Canadian Expeditionary Force, 1914-1918*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 2017, p. 66-71.

Dans l'attestation, Avakian déclare être né en 1871 en la cité d'Erzeroum en Arménie (celle-ci vient de changer de main des Turcs aux Russes aux Turcs) et être pour l'instant domicilié à Hamilton, Ontario. Il déclare être fondeur (*melter*) de métier.

L'adresse permanente servait (ou pas!) à valider la citoyenneté, concept élastique au Canada de l'époque, on vient de le dire. Néanmoins, elle devait être précise, à jour, car de sa précision dépendait l'acheminement de chèques ou mandats en provenance des services de la paye du CEC. En effet, les soldats déclarant une personne à charge devaient verser 15 \$ par mois, soit environ la moitié de leur solde (1,10 \$ par jour), à la personne désignée. Si cette personne était une épouse ou un parent jugé financièrement dépendant d'un soldat envoyé outre-mer, l'État canadien ajoutait une allocation de «séparation» de 20 \$ chaque mois (augmentée à 25 \$ fin 1918 et 30 \$ début 1919). En outre, la famille a droit à de l'assistance financière additionnelle si besoin est, en provenance du Fonds patriotique canadien¹¹. Avakian déclarant être marié, son épouse a droit à 35 \$ chaque mois. Malheureusement, le soldat, qui est sans nouvelle de sa femme, est incapable de fournir une adresse valide. Comme pour les autres soldats dans cette situation (la plupart de ces épouses sont des Russes ou des Italiennes vivant en territoires occupés par l'ennemi), le payeur militaire chargé d'acheminer l'argent aux familles ne peut rien faire. Les sommes dues sont toutefois comptabilisées au crédit de l'épouse, un règlement postérieur étant prévu¹².

Avakian n'avait donc pas de nouvelles précises de sa famille, et il n'en aura pas pour encore longtemps, jusqu'en 1923. Toutefois, il ne pouvait ignorer l'ampleur du désastre, largement publicisé dans la presse, et encore plus dans la communauté arménienne du Canada, qui ne cessait de faire pression sur Ottawa en faveur des réfugiés arméniens. Au moment de sa démobilisation le 29 juin 1919, il pouvait être veuf. On imagine bien l'anxiété que cette incertitude sur le sort des siens pouvait susciter. Quant au bureau chargé des paiements aux familles de soldats, il réconcilie ses comptes et s'apprête à fermer ses livres le 31 mars 1922. La procédure suivie dans les

11. Desmond Morton, *Fight or Pay: Soldiers' Family in the Great War*, Vancouver, UBC Press, 2004, surtout le chap. 4. Un Fonds patriotique canadien (FPC) a existé en 1899-1902. En 1914-1918, il aidait surtout les familles de soldats servant au Canada, celles-ci n'ayant pas droit à l'allocation de 20 \$ (seulement le tiers des familles de soldats outre-mer ont reçu un chèque du FPC, *ibid.*, p. 115). Mais contrairement au gouvernement fédéral, le FPC pouvait aider les familles de conscrits européens rappelés par leurs pays d'origine. Les sources des fonds étaient en théorie privées ; en réalité, les plus gros contributeurs furent les municipalités et les provinces, de sorte que la propagande générée par l'organisme a occulté l'importance des aides gouvernementales. Il n'y eut pas de FPC en 1939-1945.

12. Canada, ministère des Forces outre-mer, *Report of the Ministry Overseas Military Forces of Canada 1918*, Londres, le Ministère, [1919], chap. sur le Canadian Army Pay Corps, p. 424.

cas de non-versement est de rembourser les assignations de solde au soldat, puisqu'il s'agissait d'une retenue sur sa paye, mais de garder en fiducie les allocations dues aux épouses, car celles-ci leur revenaient de droit selon la réglementation militaire, et non à leurs époux¹³.

LA FAMILLE RETROUVÉE

Martin Avakian était sans nouvelles de ses proches, mais le pire n'était pas une certitude. En effet, des Arméniens, surtout des femmes, des enfants et des vieillards, avaient échappé aux massacres et aux marches de la mort. On l'a dit, celles-ci menaient les déportés vers les frontières du sud-est de l'Empire turc, dans ce que l'on a autrefois appelé la Grande Syrie. Libérée du joug turc par les Britanniques en 1918, cette région passe sous mandat de la Société des Nations (SDN), mandat partagé entre les puissances britannique et française, de sorte que les plus grands camps de réfugiés arméniens se trouvent en Syrie sous mandat français. De l'un de ses camps, on ignore lequel, parvint en 1923 un message à l'effet que madame Avakian et un enfant avaient survécu et cherchaient à entrer au Canada.

Dans un affidavit du 10 décembre 1924, monsieur Avakian explique sa situation personnelle avant l'enrôlement dans le CEC. «Au sujet de MARTIN AVAKIAN et de l'entrée au Canada de sa fille Zahig, et au sujet de l'entrée au Canada de Annig Donoian», est l'intitulé de l'affidavit. Dans le premier alinéa, l'ex-soldat déclare d'abord qu'il s'est marié à Annia (sic) à Chanakji en Arménie en septembre 1896 et que de ce mariage naquirent deux enfants, Raphal et Zahig, cette dernière vivant dorénavant avec Martin à St Catherines. Dans le second et dernier alinéa, il explique les circonstances de son arrivée au Canada. Martin Avakian s'est embarqué à Trébizonde en mer Noire en 1911 jusqu'au Pirée (Grèce). Là, il prend un autre navire vers Marseille, d'où il se procure un billet pour New York. L'arrêt à New York n'est que de courte durée (quarantaine et formalités du débarquement), car il dit avoir rapidement pris un billet de train pour Brantford en Ontario, où il est arrivé en août 1911.

À compter de l'entrée en guerre de la Turquie en octobre 1914, on le sait, les résidents ou réfugiés arméniens au Canada pouvaient être considérés comme étrangers originaires d'un pays ennemi¹⁴ (*enemy aliens*), ce qui aurait

13. Les sommes impayées sont scrupuleusement notées par les teneurs de livre de la paye militaire sur les feuilles nominatives des registres comptables. Ces feuilles sont détachables et se trouvent aujourd'hui dans les dossiers du personnel militaire de la Première Guerre mondiale conservés par BAC.

14. Cela théoriquement jusqu'à la signature d'un traité de paix entre l'Empire britannique et la Turquie, ce qui prit du temps (Traité de Lausanne de 1923). Cet arrière-plan diplomatique servira d'excuse à la mauvaise volonté des autorités de l'immigration canadienne discutée ci-bas.

dû les conduire à l'internement¹⁵. De fait, fin novembre 1914, une centaine de «Turcs» de Brantford, Ontario, dans la région des aciéries et fonderies qui était la destination de Martin Avakian en 1911, sont arrêtés par les forces policières. La plupart travaillaient dans une fonderie locale que la rumeur disait employer 300 ou 400 «Turcs». Cette fonderie, un fabricant d'outillage agricole, recrutait activement des travailleurs étrangers¹⁶.

La peur de l'internement est une motivation mal comprise, jamais étudiée. Pour des raisons évidentes, ce sont les hommes d'âge militaire qui se sentaient les plus visés. Les communautés des pays ennemis furent ciblées dès 1914, mais tout émigrant ne provenant pas des Îles britanniques ou des États-Unis d'Amérique pouvait être victime d'une dénonciation ou du ciblage périodique des autorités¹⁷. Même les personnes originaires d'un pays allié comme la Russie ont pu sentir la xénophobie s'accroître, d'où le fait que les jeunes Russes du Canada ont commencé à s'enrôler en masse à partir de janvier 1916¹⁸, un an et demi avant les opérations policières liées à la conscription, et avant l'armistice entre bolcheviks et Allemands.

Mais Martin Avakian, comme au moins plusieurs dizaines¹⁹ d'autres Arméniens volontaires pour le CEC, semble avoir échappé à l'internement. Peut-être que la raison de son volontariat tardif en 1917, alors qu'il est déjà âgé de 46 ans, résulte de la peur d'être interné. Du reste, en avril 1917, le Conseil

15. On ignore le nombre exact d'Arméniens internés par le Canada entre 1914 et 1920. Voir à ce sujet Katlyn Strellein, «A Dark Moment in Canadian History Remembered», *Winnipeg Free Press*, 12 novembre 2021 ; Anciens combattants Canada, «Plaques commémoratives des camps d'internement de la Première Guerre mondiale» (en ligne, dernière modification 3 juin 2021), texte et contexte d'une plaque apposée sur le porche de l'église Sainte-Sophie (orthodoxe ukrainienne), Waterloo, Ont. ; surtout Marsha Skrypuch, «Internment of Ottoman Turks», <http://maviboncuk.blogspot.com/2015/04/internment-of-ottoman-turks-in-canada.html>, 24 avril 2015, bien documenté. En tout, 8 579 hommes (chiffres officiels), principalement des Autrichiens, des Hongrois, des Bulgares, des Croates, des Ukrainiens, des Serbes (!), ceux-ci nés dans l'Empire austro-hongrois (5 954 sujets de cet empire), finalement des Arméniens nés dans l'Empire ottoman (en tout 205 sujets turcs, principalement arméniens et kurdes), furent internés dans vingt-quatre camps de la Nouvelle-Écosse à la Colombie-Britannique (les deux derniers chiffres sont de Marsha Skrypuch).

16. Marsha Skrypuch, *loc. cit.*, y compris les commentateurs du blogue cité.

17. Les dénonciations et les enquêtes plus ou moins approfondies de la Royal North-West Mounted Police (RNWMP, qui œuvrait dans les Prairies et les Territoires du Nord-Ouest) qui en découlent font ressortir que les policiers se méfiaient de dénonciateurs souvent intéressés par l'arrestation d'un «espion» ou d'un «traître», ou des dénonciations teintées de préjudice racial. Une lecture objective des pièces révèle plutôt des choses pas bonnes à dire sur les mentalités, dans toutes les classes de la population (BAC, RG18, alentour des boîtes 500-600).

18. Impression fondée sur un relevé par l'auteur de 3100 dossiers de «Russes» enrôlés dans le CEC. Parmi ceux-ci, plusieurs dizaines d'Arméniens passent alors pour «Russes», dont vraisemblablement Martin Avakian.

19. Cent ou deux cents si je me fie à mon intuition d'utilisateur de la base de données du personnel militaire de 1914-1919 sur le site de BAC.

privé modifie la politique d'internement pour permettre le recrutement d'immigrants nés de pays en guerre avec le Canada, mais jugés intégrés à la société canadienne. Le nouvel arrêté-en-conseil autorise ce qui existe déjà, parce que les autorités locales avaient ignoré la réglementation pour remplir plus facilement leurs quotas de recrutement²⁰.

QUAND LES ARMÉNIENS IMMIGRAIENT AU CANADA

L'histoire de l'immigration de Martin Avakian ressemble au parcours classique des immigrants venus en Amérique avant 1914 pour chercher du travail et renvoyer de l'argent au pays. Toutefois, la plupart de ces néo-Canadiens venaient surtout d'Europe centrale ou orientale, et pas d'un «orient lointain». La correspondance du Service canadien d'immigration permet de préciser les défis importants que les réfugiés arméniens ont à surmonter, dont plusieurs sont le résultat de la politique migratoire défendue par les autorités canadiennes.

Avant 1911, les demandes de renseignements de candidats à l'immigration en provenance de la mer Noire ou de l'est de la Méditerranée sont peu nombreuses. C'est en 1911-1912 que le nombre de lettres augmente significativement dans le dossier «Turquie et Arménie» de l'Immigration canadienne. De ces lettres, on comprend que les demandeurs sont relativement bien informés et comprennent que le Canada recherche surtout des travailleurs agricoles. Les circonstances expliquant la hausse des demandes apparaissent dans une lettre d'appui d'un ecclésiastique catholique de Montréal: «Je reçois des demandes de renseignements pour des Chrétiens ottomans que les derniers événements politiques forcent à s'expatrier. Auriez-vous l'obligeance de me communiquer les documents suivants que je ferai parvenir aux intéressés. [Suit une liste des brochures demandées.] Je préférerais recevoir ces divers renseignements en français, les intéressés ne sachant pas l'anglais en général²¹.» Un petit fait canadien bien significatif est la langue dans laquelle les fonctionnaires du Service d'immigration répondent: l'anglais²². Idem pour la documentation: elle ne semble disponible à ce moment-là que dans la langue de l'Homme blanc qui supporte le fardeau colonial de la mère patrie britannique.

20. Richard Holt, *op. cit.*, p. 67. Autre indication que le gouvernement Borden et l'administration policière se méfient de plus en plus des dénonciations anti-émigrants.

21. BAC, RG76-I-A-1 (Department of Citizenship and Immigration—Immigration Branch), boîte 300, dossier 279907, partie I, «Immigration From Turkey and Armenia 1903–1924» (microfilm C-7849), lettre du 20 décembre 1912 au surintendant sur papier à en-tête de la paroisse Immaculée-Conception, rue Rachel à Montréal. La signature est difficile à lire, mais il pourrait s'agir d'un certain J. Pouillet.

22. Dossier cité. Les lettres arrivant en français sont traduites en anglais avant que la réponse soit préparée. Le Service de l'Immigration ne travaille qu'en anglais.

Les demandeurs étaient bien informés, ce qui s'explique soit du fait que des Arméniens arrivés en Amérique du Nord les renseignaient²³, soit qu'ils obtenaient l'information des consuls. De cette même correspondance, nous apprenons en effet que les consuls britanniques — le Service extérieur canadien n'est fondé qu'en 1909²⁴ —, de Bitlis, Erzeroum et Salonique, encourageaient les réfugiés arméniens à venir au Canada. Le pays faisait d'ailleurs une propagande active pour les immigrants connaissant l'agriculture depuis plusieurs décennies et, à compter de 1906, accepte en grand nombre les immigrants²⁵.

D'après la même correspondance, il appert que les consuls britanniques faisaient semblant de ne pas savoir que les réfugiés qu'ils tentaient de placer au Canada n'étaient pas fermiers ou travailleurs agricoles, ceux que préférait l'Immigration canadienne, ce qui contribue au jugement négatif du Surintendant de l'Immigration sur les Balkaniques et les Turcs. Dans une note de service du début de 1913, le surintendant explique l'attitude de son service après qu'une missive du consul britannique à Erzeroum ait été reçue par le ministre. Le consul demandait quels seraient les «aménagements» offerts par le Canada aux Arméniens qui voudraient émigrer au Canada. La réponse est limpide:

Sur cette question, je recommande que l'on déclare qu'aucun aménagement spécial ne sera offert par le Gouvernement du Canada aux fins d'encourager l'immigration d'aucune partie de la Turquie. Les conditions au Canada sont telles qu'elles n'offrent rien d'attrayant pour les Asiatiques [sic] et la réglementation exige que chaque homme, femme et enfant d'origine asiatique doive avoir en sa possession personnelle, de plein droit, à son arrivée dans un port d'entrée canadien, pas moins de 200,00 \$, en plus d'être physiquement et mentalement capable de passer un examen médical sérieux. L'argent n'a pas à être déposé auprès du Gouvernement canadien²⁶, mais devra être produit par les immigrants à leur arrivée, de l'argent leur appartenant en propre./L'octroi

-
23. Autre lettre en français, dossier cité, de M.A. Agopian, Constantinople, 8 avril 1911. Voir aussi la pétition en français de huit jeunes candidats à l'origine ethnique non précisée, de Salonique le 29 septembre 1913, citant des brochures canadiennes en français procurées auprès du consulat français (!) de Salonique, de même que le papier à en-tête français de Léandre X. Pantazidis, mais lettre en anglais du 7 novembre 1911, Kato Panaya-Tcheme (Turquie d'Asie). Ce dernier Grec sait déjà qu'il faut écrire en anglais aux Canadiens. Toutes les réponses sont en anglais là aussi. Manifestement, tous ces candidats sont cultivés, mais ne sont pas des agriculteurs, vice rédhibitoire avec la langue.
 24. John Hilliker, *Le ministère des Affaires extérieures du Canada. Volume I: les années de formation 1906-1946*, Ottawa, Approvisionnement et Services Canada et Institut d'administration publique du Canada, 1990, chap. 2.
 25. Voir la deuxième partie de cet article dans le prochain numéro de la revue.
 26. Pourtant, on trouve des listes de cautions (*bonds*) déposées auprès du ministère par des candidats arméniens à l'immigration dans le dossier 279907, partie II, échange de lettres entre un cabinet d'avocats et le ministère des 30 sept. et 7 oct. 1924; des sommes variant de 100 \$ à 1000 \$, soit plus de 5000 à 50000 dollars canadiens d'aujourd'hui.

de concessions de terres gratuitement dans l'ouest du Canada est disponible aux Asiatiques, de même que pour toutes races ou nationalités²⁷.

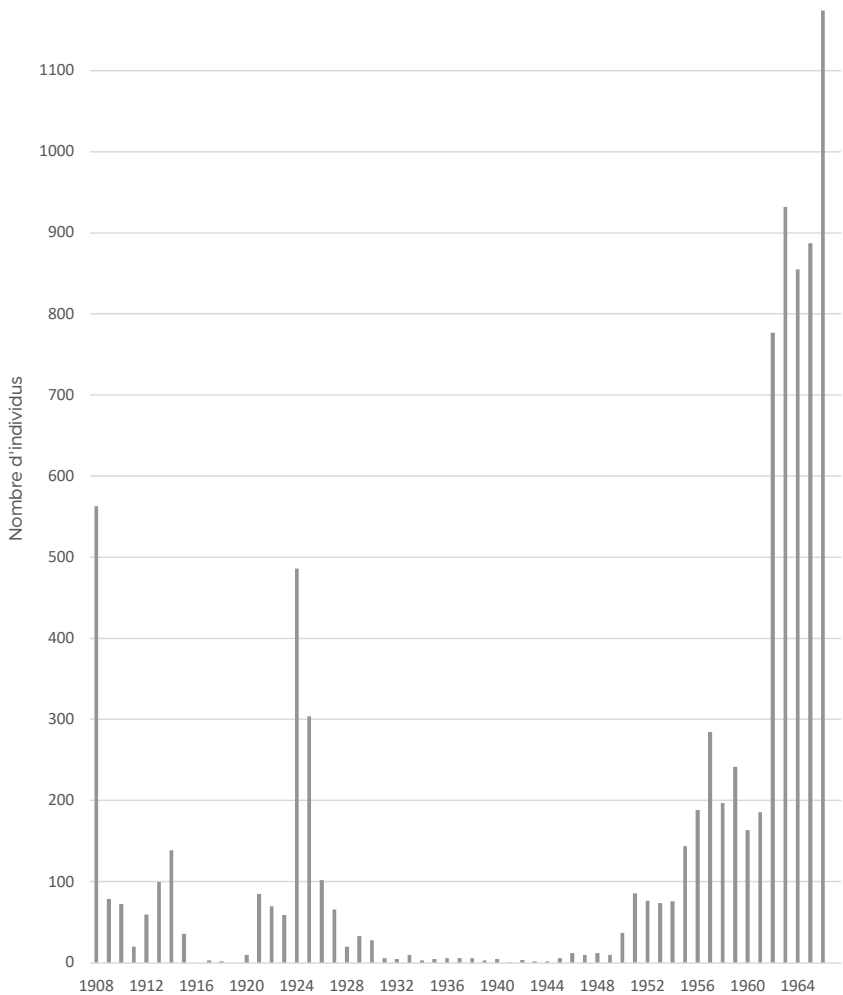
Le surintendant savait que les Grecs et les Arméniens en provenance de Turquie n'étaient pas du genre paysan industriel avec économies en poche qu'il recherchait. Sa posture sera la position officielle du Canada envers les Arméniens pour longtemps, sauf pour un intermède favorable commençant en 1923 et se fermant en 1924. J'y reviendrai.

Ni l'intérêt pour le Canada des Arméniens en difficulté en Turquie et en Syrie ni les efforts des consuls britanniques pour leur trouver un refuge sûr dans le Dominion n'ont provoqué de hausse significative des entrées d'Arméniens au Canada. Ils n'entrent qu'au compte-goutte entre 1908 et les années 1960 (voir la Figure 1), sauf pour 1908, 1924 et le milieu des années 1950. Il semble qu'en 1908 des Arméniens fuyant la Turquie en état d'agitation (le coup d'État des Jeunes Turcs et les pogroms de Cilice ont lieu l'année suivante) ont pu se mêler à la masse des immigrants admis au Canada parce qu'ils n'éveillaient pas l'attention. Le milieu des années 1950 est une période propice pour les immigrants de toutes origines. Entre les deux, seules les années 1920 font exception pour l'ethnie «asiatique» que sont les Arméniens.

À suivre...

27. Trad. libre de: «In this connection I recommend that it be said that no special facilities are offered by the Government of Canada to encourage immigration from any part of Turkey. The conditions in Canada are not considered such as to offer special advantages to Asiatics and the regulations require that every man, woman and child of Asiatic origin shall have in his or her personal possession, and in his or her own right on arrival at a Canadian port of entry, not less than \$200.00, besides being physically and mentally fit to pass a close medical examination. The money is not required to be deposited with the Canadian Government, but to be shown by the immigrants on arrival and to be actually their own property. /The free land grants in Western Canada are open to entry by Asiatics, the same as other races or nationalities.» (Signé par F. A. Scott, surintendant, dossier cité, note de service du 7 janvier 1913). Le destinataire, un certain Cory, semble être le conseiller juridique du ministère de l'Intérieur, qui chapeautait alors le service d'immigration. C'est donc le sous-ministre qui articule la position officielle au bénéfice du conseiller juridique du ministre de tutelle.

Fig. 1 : Immigration arménienne au Canada, 1908–1966



N.B. Pas de données avant 1908. Arrivées dans les ports pour 1908–1918; arrivées par origines raciales 1919–1948; arrivées par origines 1949–1966. La statistique cesse en 1967 lorsque les arrivées sont compatibilisées selon la citoyenneté.

Source: *Annuaire du Canada*

Harald Jähner, *Le temps des loups. L'Allemagne et les Allemands (1945-1955)*, Arles, Actes Sud, 2024, 355 p.

BENOÎT COUTU
Université du Québec à Montréal

REFAIRE SOCIÉTÉ

Vivre pour un instant dans l'ébullition d'une société qui se remet sur ses pieds titubants entre les gravats d'un conflit majeur est l'enlevante odyssée à laquelle nous convie le journaliste et ancien directeur de la rubrique culturelle du *Berliner Zeitung*, Harald Jähner, avec son premier ouvrage *Le temps des loups. L'Allemagne et les Allemands (1945-1955)*. Publié en langue allemande en 2019 et récemment traduit en français, l'excellent livre de Jähner nous transporte dans le contexte immédiat de l'après-guerre en Allemagne, posant comme trame narrative les conditions d'existence et les enjeux entourant la reconstruction d'une société à la suite d'intenses et profondes ruptures, destructions et dévastations. Car après que les armes se sont tues s'annonce l'obligation de refaire société, un retour à la vie collective qui sera vécu à la fois comme moments d'émerveillements, de liesses et de retrouvailles pour les uns, de désolation, de déchirements et de pertitions pour les autres. Or, au-delà des conditions particulières s'amorce pour tous «le temps des loups», expression que le journaliste utilise pour qualifier cette lourde décennie 1945-1955. Ce qu'il décrit apparaît à nos yeux comme un «âge des ruines» — villes, bâtiments, communautés, familles, couples, individus, vies en ruine —, une époque où tous les chats sont gris, chacun tentant de tirer ce qu'il peut de ce qui lui tombe sous la main. En ce temps germinera une

réconciliation «non-conflictuelle» à défaut d'être «harmonieuse», en raison, dit-il, de «l'attrait des modes de vie plus détendus, tels que les incarnaient les Alliés, [...] la socialisation amère par le marché noir, les difficultés liées à l'intégration des expulsés, les querelles spectaculaires autour de l'art abstrait, le plaisir que procura le nouveau design» (p. 311). Liste à laquelle il ajoutera le «choc de l'effondrement», le conformisme de la société allemande, la prise de distance d'avec le passé favorisée par la promiscuité sexuelle entre les femmes allemandes et les membres des forces d'occupation. Paradoxale transition s'il en est une, Jähner nous la fera ressentir en terminant son récit avec une double conclusion marquant selon lui la conjoncture allemande jusqu'à sa critique acerbe par la génération des années 1960: l'autovictimisation d'une majorité des Allemands et leur indifférence à l'égard des massacres causés en leur nom.

L'OMBRE DES RUINES

Telle une fleur qui pousse entre les craques d'un pavé désuni, l'histoire de la reconstruction d'une société défaite est le récit des formes de vie qui émergent de ses ruines. C'est donc dans les décombres du «monde d'hier¹» que commence la palpitante aventure racontée par le journaliste allemand. En effet, Jähner entame son histoire en nous dressant un panorama des paysages décharnés que sont Berlin, Francfort-sur-le-Main, Mannheim, Cologne, Aix-la-Chapelle, Munich et autres métropoles d'Allemagne. Contrairement à l'image véhiculée dans les documentaires sur l'époque, l'auteur nous apprend que ces décors urbains aux allures apocalyptiques se révélèrent aux yeux des Allemands comme autant de sentiers d'excursion, de perspectives photographiques, d'œuvres d'art vivantes, sujets de littératures, objets de gravures, sources d'inspiration pour les portraitistes et thèmes pour de populaires «films des ruines» (p. 38). C'est que l'horizon aplati laisse libre cours à ce que nous pouvons baptiser un «imaginaire de la reconstruction». Parmi les amas de pierres, les tôles déchirées, les rues défoncées et les arbres desquamés, on arpente, on randonne, on s'arrête, on médite. Entre autres pour s'y prendre en photos, à l'exemple des «photos de mise en garde» publiées par les journaux et magazines (p. 39), à l'occasion d'un mariage ou encore pour les revues de mode («les ruines lui vont si bien», p. 40). Des professionnels offrent même des cours pour ce faire, car il importe d'avoir la bonne obturation et l'angle adéquat afin de saisir la luminosité parfaite happant les contrastes qui illustrent le mieux l'atmosphère des villes blessées. Et pendant que les architectes découvrent une «liberté de bâtir qu'avaient apportée les bombes» (p. 45), le peintre Werner Heldt dévoile son tableau

1. Stephan Zweig, *Le monde d'hier*, Paris, Belfond, 1993 [1944].

en noir et blanc intitulé « Ruines » (1947), en scandant « joyeusement » que « [p]artout, sous le sol asphalté de Berlin, le sable de la Marche », préfigurant ainsi le « sous les pavés, la plage » de mai 68 (p. 47).

NETTOYER

Sur les cendres chaudes des ruines aux volutes fumantes, la vie reprend ses droits. Rien ne sert de s'apitoyer sur son sort, la guerre est terminée, l'ordre doit de nouveau régner. L'heure est au nettoyage des villes, au déblayage des rues, à la reconstruction des infrastructures civiles. Il fallait, comme le disait la devise « commencer par reprendre pied », c'est-à-dire « retrouver le sol sous ses pieds » (p. 28). Face aux monticules de décombres qui s'amoncellent un peu partout, l'ampleur titanique de la tâche demande division, organisation et coordination du travail. Le problème est que les anciens maîtres, qu'ils soient pères, soldats, fonctionnaires, magistrats, officiers, n'y sont plus : décédés, disparus, enfuis, cachés ou pire, prisonniers. Se fait sentir le besoin de chefs, maires, contremaîtres, main-d'œuvre. Mais qui ? Beaucoup des hommes encore en place sont démis de leur fonction en raison de leur participation, supposée ou réelle, au national-socialisme. Ils seront bientôt réintégrés sous Adenauer. Pour l'instant, les autorités alliées pigent parmi ceux et celles qui sont là, presque le premier quidam qu'elles croisent du regard : secrétaires, écrivains, journalistes, etc. Certains resteront aux commandes quelques jours, d'autres quelques semaines, aussi longtemps qu'on jugera qu'ils ou elles feront l'affaire.

Dans cette histoire, les femmes ne seront pas en reste. Projetées au premier plan par la guerre, elles prennent leur place et gagnent du galon dans l'ensemble de la société allemande. Déjà parce qu'elles ont tenu famille et élevé les enfants à la survie, ces petites mains habiles du marché noir, pendant et après une bonne partie du régime national-socialiste. Ensuite parce qu'en l'absence des hommes, elles apprirent la plupart des métiers dits masculins afin de réparer les infrastructures civiles détruites pendant la guerre, remplacer les hommes dans les usines ou occuper des postes de direction. Dans les circonstances de la guerre, les femmes, dit Jähner, « avaient désenchanté tous les tours de main qui, avant la guerre, permettaient aux hommes de maîtriser les emplois qui leur étaient réservés » (p. 117). Dans les faits cependant, c'est principalement la charge colossale du ramassage des pierres et du nettoyage des rues que la majorité d'entre elle se verra confier. Ces « femmes des ruines », comme on les appelle, juchées comme des cigognes en haut des décombres en robe-tablier, chemise fichu sur tête et pelle à la main, donnent « un aspect héroïque et érotique » à la reconstruction, aspect « avec lequel, souligne l'auteur, on pouvait s'identifier avec gratitude, et dont on pouvait être fier malgré la défaite » (p. 32-33).

LES REVENANTS

Si l'ambiance générale est à la célébration d'être «bizarrement encore en vie» (p. 112), entre des murs sans toit, dans des appartements à «aires ouvertes», on s'entasse et accueille les déplacés et les expulsés, autant que faire se peut, contre mauvaise fortune bon cœur. Malgré tout, le peu de juifs qui reviendront dans leur quartier abandonné, les soldats démobilisés du front, les silhouettes fantomatiques libérées des camps de prisonniers, les anciens travailleurs forcés, les dépayés allemands ou autres «sans patries» qui n'ont plus de maison après avoir été chassés de leur terre à l'Est, seront en général perçus comme des «étrangers» (p. 55-57). Dans un air de déjà vu qui rappelle l'entre-deux guerre, ces millions de «*Displaced Person*» (DP), de l'intérieur de l'Allemagne ou provenant des territoires occupés de Pologne, d'Ukraine et d'ailleurs, se rassembleront dans les métropoles, faisant naître inimitiés, mais aussi nouvelles amitiés. En effet, si d'un côté, ils nourrissent un racisme ou un classisme latent en raison de leur origine ethnique ou rurale, de l'autre côté ils sont reçus favorablement, ou du moins tolérés, par leurs concitoyens, souvent appréciés pour leur culture qu'ils apportent et partagent, toujours pour les produits qu'ils étalent dans les marchés improvisés au long d'une rue.

Quant aux Alliés, responsables de gérer cette marée humaine, ils se demanderont s'ils ne se comportent pas comme leurs ennemis en dirigeant malgré elles des masses de ces déplacés dans des camps de concentration récemment désaffectés, n'ayant aucun autre endroit où les regrouper (p. 61). Quoiqu'il en soit, l'arrivée et l'établissement de ces «néocitoyens» favoriseront l'initialisation d'une «gigantesque redistribution» des charges à l'intérieur du pays, à l'image d'une répartition de dettes de guerre entre Allemands. Une loi obligera plusieurs d'entre eux, propriétaires, et contre leur gré, de céder des terres, des terrains, des immeubles, jusqu'à 50 % d'un patrimoine dans certains cas. Cela aurait eu pour effet de créer, selon Jähner, «la première pierre de ce qu'on appela plus tard la "société civile"», ce qui, selon son opinion, «n'était pas un mauvais point de départ pour la jeune démocratie» (p. 84-85).

NUIT D'AMOUR

L'ambiance spectrale qui se dégage de la beauté des ruines pousse les survivants et survivantes à vouloir se libérer l'esprit. Avec ou sans l'assentiment des Alliés, parfois même à leur demande, on réanime les fêtes et les coutumes traditionnelles autrefois interdites, fortement censurées ou détournées par le régime national-socialiste. Sont alors réorganisés des carnivals, tels que le «Lundi des Roses» de Cologne ou le fameux carnaval de Mayence, avec sa devise d'après-guerre: «donne du rire, chasse la tristesse» (p. 105-106). Bien sûr, en les adaptant à l'atmosphère de l'époque, jusqu'à la dérision de la

défaite se mêlent critiques des anciennes autorités nationales-socialistes à celles des nouvelles autorités des occupants.

De chaque côté des grandes artères (ré)ouvrent bars et salles de danse. Avec peu d'alcool, mais beaucoup de swing, jeunes et moins jeunes passent leur nuit à se déplacer d'un lieu à un autre pour se rencontrer, discuter, s'égayer et flirter tout en foulant les pistes de danse au son du jazz. La musique d'importation américaine, critiquée par les uns, vectrice de mixité pour les autres, permettra de se projeter dans un autre monde, assurant alors une transition toute en douceur. C'est ainsi, avance Jähner, que «[l]a société de capitulation cédait le pas à la société des loisirs» (p. 111).

Et l'amour renaît. À la fois franc et hésitant, impulsif et un peu maladroit. Conséquence de la guerre, on décompte six femmes pour un homme (p. 137). «*Heimkehrer* [...], ceux qui sont revenus», sont des hommes méconnaissables, défaits, impuissants, perdus, «désenchantés», qui ne retrouvent plus leur place et rôle d'antan (p. 115-124), mais des enfants qui ne les connaissent pas et des conjointes distantes qu'ils ont mariées à la va-vite avant les expéditions militaires. Dans les circonstances, l'homme bien portant est une chose rare... et donc courue. Gare à celui qui est accompagné, car il se fera draguer! Pour la chaleur des corps, un peu d'amour et combler un besoin viscéral de tendresse après les orages d'acier, les femmes s'offrent. Une nécessité comme un cri sourd. Le temps des loups fut aussi celui des louves. Certaines d'entre elles s'adonneront à cette pratique afin d'en tirer un avantage, obtenir un peu de sécurité se matérialisant en un ticket de rationnement, un produit sur le marché noir, un sauf-conduit après un vol (on prend tout ce qui tombe sous la main, monnaie d'échange), une place où dormir en paix, un toit pour protéger ses enfants. Et face aux tristement célèbres viols de masse, dont seront coupables tant les forces de l'Armée rouge que les soldats des armées alliées, certaines femmes choisiront le mâle dominant, ami ou ennemi, qui la protégera de la meute.

Le journaliste, qui fait une très grande place aux femmes dans son ouvrage, note dans ce sens que, en parlant de la revue féminine *Die Frau — Ihr Kleid, ihre Arbeit, ihre Freude* (*La Femme — son habillement, son travail, sa joie*):

La misère de l'après-guerre fit réémerger en toute clarté l'importance du calcul matériel dans le choix du partenaire, dans des dimensions souvent archaïques. Ce qui était intéressant, en l'espèce, ce n'était pas de savoir si une relation était nouée par détresse ou par amour pur, mais de cerner la zone complexe qui se trouvait entre les deux sentiments et où les deux intervenaient autant l'un que l'autre. Marta Hillers en fournit un exemple brutal dans son journal. Son effort, accompli de sang-froid, pour trouver dans les grades supérieurs de l'armée un loup dominant qui lui permettra désormais d'être protégée des loups de rangs ordinaires [...] Le fait d'avoir trouvé une certaine protection au cœur de l'anarchie débouche sur un attachement empreint de tendresse (p. 158).

Plusieurs Allemandes voient les «rencontres avec l'ennemi» comme des occasions d'ouverture morale, une forme de contre-culture, un appel à l'expérience, une libération sexuelle, c'est selon. L'ancienne pilote d'essai Beate Uhse créera le magazine *Texte X*, portant initialement sur la méthode calendaire, mais qui deviendra une revue pour aider les couples allemands, dont les relations sont difficiles en raison des traumatismes de guerre, en traitant des «aspects dysfonctionnels des grands sentiments», fournissant conseils intimes et «expédients sexuels» (p. 221-225). Jähner relève dans ces aventures une protestation face au rigide passé allemand, dont un exemple est cette «Veronika Dankeschön» («Véronica Merci beaucoup»). Ce jeu de mots sur les initiales de *Veneral Disease*, est un avertissement contre les maladies vénériennes en forme de sobriquet péjoratif dont on affublait ces femmes libres qui couchaient avec les G.I. américains. De leur point de vue cependant, vivre leur sexualité féminine était avant tout une façon de sortir de l'oppression d'un cadre allemand «étriqué et étouffant» (p. 153). Pour l'auteur, ces rencontres eurent leur importance capitale en cette phase de transition puisqu'elles «tracèrent sur le passé le trait final le plus épais [...] avec beaucoup d'amour» (p. 154).

OCCUPATION ET RECONSTRUCTION

Les Allemands ne sont pas les seuls acteurs de la reconstruction parmi les ruines. L'Allemagne dévastée est un pays occupé, et restera pendant des décennies découpée en zones partagées entre les puissances victorieuses: les États-Unis, la France, la Grande-Bretagne et l'URSS. Des décisions distinctes seront prises par chacune d'elle, ce que l'une permet l'autre l'interdit. Alors que les autorités alliées, surtout anglo-saxonnes, tentaient dans la mesure du possible d'interdire à ses membres de fraterniser avec la population locale, les autorités soviétiques quant à elles «voyaient du bon chez les Allemands», permettaient les échanges, et dans «une perspective de réconciliation» leur offrit leur pardon comme si le «national-socialisme avait été non allemand» (p. 239-243).

Quoiqu'il en soit, ces Alliés, turbulents par moment — un accident est si vite arrivé quand les camions se déplacent ou que les soldats sont ivres —, seront très actifs dans le redémarrage de la vie mondaine et intellectuelle: réouverture de centres de presse, journaux, maisons d'édition, émissions de radios, musées d'arts et organisation d'expositions de design, etc. Le mot d'ordre est de pacifier. Pour ce faire, quoi de mieux que de contrôler le médium et le message? À l'Ouest, les Américains le font en initiant les Allemands à la culture de masse, l'art abstrait (dont les œuvres picturales de Will Baumeister et Jackson Pollock) et le design dénué de prétention à but purement esthétique (la table en forme de rein). À l'Est, les autorités soviétiques érigent des

statues aux grands compositeurs ou écrivains allemands, valorisent la grande culture, un appareil fonctionnel et une peinture réaliste. Longtemps encore les Allemands préféreront accrocher dans leur salon la représentation d'un paysage bucolique plutôt qu'une œuvre aux significations complexes. Et ces alliés se mêleront aussi de sciences. Par exemple, le Congrès pour la liberté de la culture, financé dans l'ombre par la CIA, servira de société-écran dans la lutte contre l'empire soviétique. C'est ainsi que la guerre froide s'installera initialement dans les milieux médiatiques, littéraires, artistiques et scientifiques, avant que ne se dresse une frontière faite de béton et de miradors entre l'Ouest et l'Est pendant plus d'un demi-siècle.

COMME UN ARRIÈRE-GOÛT DE POUSSIÈRE...

« Le présent ouvrage a tenté d'explorer la manière dont la majorité des Allemands, tout en rejetant avec arrogance l'idée d'une culpabilité collective, s'est en même temps débarrassée d'une mentalité qui avait rendu possible le régime national-socialiste » (p. 311).

C'est par cette sentence que Jähner entame la chute de son récit d'une Allemagne qui se réveille sous les ruines les yeux rougis par la poussière après douze années de domination du régime national-socialiste. Il est toutefois légitime de se demander si, comme l'affirme l'auteur, les Allemands se sont effectivement débarrassés de cette mentalité, ou si elle ne fut tout simplement pas d'un brusque coup de balai refoulé sous le tapis de la reconstruction, et par le fait même de l'inconscient collectif, tel que l'insinuent de nombreux observateurs cités par celui-ci. En effet, on y lit dans les derniers chapitres que dans cette décennie d'après-guerre, pour une majorité d'Allemands, loin du repentir, l'autovictimisation est plutôt la tendance, de même que cette posture était accompagnée d'une indifférence face aux nombreux massacres commis au nom de la *Volksgemeinschaft*, la « communauté du peuple ».

Les événements auxquels a été confrontée la philosophe Hannah Arendt lors d'un bref passage en Allemagne sont révélateurs de cette double attitude de victimisation et d'indifférence. Exilée aux États-Unis depuis les années 1930, Arendt reviendra dans son pays de naissance dans le cadre d'une mission pour le compte de la *Jewish Cultural Reconstruction*. Dans son article sur son retour en Allemagne, cité par Jähner, elle se décrit désarçonnée par les réactions de ses anciens concitoyens lorsqu'elle leur fait mention de sa confession juive. C'est que la majorité des personnes qu'elle rencontre n'ont pas le réflexe de l'interroger sur la survivance de sa famille, mais plutôt celui de décliner le lot de souffrances qu'elles endurent depuis la fin de la guerre (p. 293-294).

L'incapacité générale à s'autocritiquer, la victimisation et le refoulement de la culpabilité pousseront d'autres exilés, à l'instar de Thomas Mann, à ne

pas revenir en Allemagne et à le crier haut et fort. Partageant son désarroi face à cette situation dénoncée par l'écrivain nobélisé, Theodor W. Adorno, dans une correspondance de 1949 avec celui-ci, lui écrit d'une façon très imagée qu'il n'avait « pas encore vu de nazi à Francfort », ville où il logeait (p. 294-295). Le philosophe et sociologue nota ailleurs que ce questionnable refoulement s'accompagna à l'inverse « d'une intellectualisation tendue », c'est-à-dire de conversations publiques d'une vivacité et d'une profondeur rarement vues. Ce qui peut en laisser plus d'un perplexe.

Ce commentaire d'Adorno nous achemine vers ce que la conclusion de l'ouvrage nous livre d'une façon implicite, mais surprenante, et qui est le paradoxe suivant : cette attitude de victimisation et d'indifférence, autant peut-elle bousculer nos certitudes qu'elle semble avoir contribué à tirer d'une façon expéditive un trait sur le passé national-socialiste récent. Cette impression, contre-intuitive en elle-même, est relative au fait que le journaliste présente qu'au grand étonnement des observateurs étrangers, la transition d'un régime politique à un autre s'est effectuée sans qu'il n'y ait de désorganisation sociale généralisée. Et qu'au grand bonheur des forces occupantes, elle s'est réalisée avec très peu d'actes de vengeance entre les Allemands et de violences de ces derniers contre les forces alliées, et ce, malgré les unités *Werwolfs* créées par Himmler, lesquelles étaient censées opposer une farouche résistance par des règlements de compte, actes de sabotage et tirs de snipers (p. 288). Au contraire, du jour au lendemain, la poussière retombée, sans coup férir, s'est installée une réconciliation entre Allemands.

Dans la captivante mise en récit de cette cruciale décennie par l'auteur, il apparaît indéniable que la normalisation la plus rapide possible fut le fondement latent qui permit la route vers la réconciliation, aussi imparfaite et contestable soit-elle. Nous pourrions à cet égard parler ici d'une « réconciliation radicale² » cependant avec le retour aux racines du problème en moins. Ici, les racines ont été profondément enterrées jusque dans les années 1960 comme le met en exergue l'épilogue de l'ouvrage de Jähner (p. 311-314). C'est donc dans cette perspective qu'il faut comprendre le fait que du revers de la main les Allemands se pardonneront leurs crimes, malheureusement en les banalisant. « Que voulez-vous les Allemands ont toujours été l'enfant terrible de l'Europe », disait-on dans les milieux mondains germaniques (289). « Après tout, c'était la guerre » dit Hermann Goering au procès de Nuremberg, procès qui, autre signe d'indifférence, fut très peu suivi par les Allemands. Selon Jähner, ceux-ci espéraient plutôt que les autorités alliées pendent haut et court la vingtaine d'accusés, lesquels, qu'ils soient réellement coupables

2. Allan Aubrey Boesak et Curtiss Paul DeYoung, *Radical Reconciliation. Beyond Political Pietism and Christian Quietism*, New York, Orbis Books, 2012.

ou non, avaient d'emblée été désignés par la population comme les victimes expiatrices des fautes du grand nombre — il y avait plus de 10 millions de membres du parti national-socialiste dans les fiches du parti découvertes par les forces armées américaines (p. 306). Ainsi pensaient-ils s'en laver les mains. D'autres le feront en achetant des « bons Persil » (*Persilscheine*), du nom d'une marque de savon à linge, c'est-à-dire des témoignages positifs en leur faveur lorsqu'ils sont convoqués devant les multiples tribunaux allemands et autres «chambres de dénazification tenues par des Allemands non-juristes sous la supervision des Alliés» (p. 302-303).

Les paroles d'acteurs clés et les faits d'époque qui sont mis de l'avant par Jähner donnent le sentiment que la volonté de passer à autre chose était si forte chez les Allemands qu'ils se débarrassèrent du nazisme comme on change de chemise après une dure journée de labeur. Et dans l'objectif d'accélérer la réconciliation — il existait à l'époque une imposante littérature dite de la « table rase » —, les autorités allemandes décideront de pardonner les actes commis dans le passé avec beaucoup d'indulgence. Créant la polémique par son geste, Konrad Adenauer, ancien chancelier fédéral de la jeune République fédérale d'Allemagne (RFA) de 1949 à 1963, nommera un ancien dignitaire national-socialiste, le juriste Hans Globke, dans un poste-clé de son gouvernement (p. 305). Suivront nombre d'anciens membres du parti qui deviendront fonctionnaires, magistrats ou agents de police.

CONCLUSION

«Pour l'époque, dit Jähner, l'important n'était donc pas de savoir d'où l'on venait, mais où on voulait aller» (p. 309). Comme si l'histoire des années précédentes ne fut qu'un emballement incontrôlé qui a entraîné le monde germanique dans un dévoulement ou une crise qui a dégénéré sans qu'on sache comment l'arrêter sauf avec l'épuisement des énergies, comme une grosse bulle spéculative qui enfin éclate au grand soulagement de tous.

Face aux dynamiques géopolitiques actuelles, cette dernière remarque nous porte à réfléchir sur la réécriture de l'histoire. Dans son ouvrage portant sur les violences dans l'histoire, l'éminent historien Enzo Traverso affirme que «l'écriture de l'histoire participe [...] d'un usage politique du passé³» mais que, ajoute-t-il un peu plus loin sur une note plus positive, et en reprenant Walter Benjamin, «l'exploration empathique et attristée du monde se donnant à notre regard comme un champ de ruines est un acte

3. Enzo Traverso, *L'histoire comme champ de bataille. Interpréter les violences au XX^e siècle*, Paris, La Découverte, 2012, p. 284.

producteur de connaissance⁴». En conclusion, posons-nous cette question: après toutes ces années après la fin de la Seconde Guerre mondiale, qu'avons-nous réellement appris de ce champ de ruines que nous a élégamment et brillamment présenté Harald Jähner ?

4. *Ibid.*, p. 288.

Frédéric Boily, *Génération MBC. Mathieu Bock-Côté et les nouveaux intellectuels conservateurs*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2022, 193 p.

JONATHAN DURAND FOLCO
Université Saint-Paul, Ottawa

Comment comprendre la popularité dont jouit Mathieu Bock-Côté dans l'espace public aujourd'hui ? Bien que le Québec ne soit pas le seul lieu connaissant une remontée des idées conservatrices depuis les deux dernières décennies, Frédéric Boily souligne qu'il « constitue un terrain d'observation privilégié pour saisir les évolutions des droites sur le plan intellectuel » (p. 2). Dans cet ouvrage faisant suite à son livre *Le conservatisme au Québec* (2010), le professeur titulaire au Campus Saint-Jean de l'Université de l'Alberta analyse le phénomène Bock-Côté en le situant au sein d'une trame historique plus large. Au lieu de dénoncer les errances du personnage controversé, il retrace la genèse des idées conservatrices au sein d'une nébuleuse d'intellectuels apparus après le référendum de 1995.

L'hypothèse centrale du livre est qu'il est nécessaire d'étudier cette « toile de fond générationnelle » et la « famille intellectuelle » (p. 8) entourant Bock-Côté pour mieux comprendre le néo-conservatisme québécois. Boily reprend la définition de Charles Fleury pour qui la génération désigne « un groupe partageant non seulement des expériences communes, mais également des idées, des mentalités et certaines visions du monde et de la société » (p. 9). Pour tracer les contours de cette famille intellectuelle, Boily se base sur deux critères : une dimension temporelle (débutant en 1995), et des thématiques idéologiques communes : critique du multiculturalisme et du libéralisme, débats sur l'évolution du souverainisme québécois, dénonciation du « politiquement correct ». Boily privilégie l'expression de « conservateurs

contestataires» pour décrire cette génération d'intellectuels (plutôt que celle de «néo-réacs»), car elle «met l'accent sur la notion de *critique conservatrice* et non pas sur celle de *réaction traditionaliste*, la droite pouvant être conservatrice (protéger ce qui est) ou réactionnaire (retourner à ce qui était)» (p. 15).

Dans le premier chapitre, l'auteur retrace «la naissance d'une nouvelle génération intellectuelle» (p. 21) dans la longue durée de l'histoire québécoise. Il commence par analyser le rôle des intellectuels dans la première moitié du XX^e siècle, lesquels étaient vus comme des «guides» ou «éclaireurs» débattant de la place du nationalisme et du catholicisme, à l'instar de Lionel Groulx ou Pierre Elliott Trudeau. Survint ensuite le clivage entre souverainisme et fédéralisme dans les années 1960 avec des figures comme Hubert Aquin, Pierre Vallières, etc. Après l'échec du référendum de 1980 s'ensuivit «le silence des intellectuels» (p. 29) durant une décennie, puis un léger sursaut avec la création du groupe des Intellectuels pour la souveraineté en 1995. Ce n'est qu'au début des années 2000 qu'apparaît la génération des «conservateurs contestataires», qui s'inscrivent en porte-à-faux avec leur époque. Outre certaines figures plus âgées comme Éric Bédard ou Jacques Beauchemin, Frédéric Boily s'intéresse plus spécifiquement au groupe de jeunes intellectuels incluant Mathieu Bock-Côté, Philippe Sauro Cinq-Mars, Martin Lemay, Jérôme Blanchet-Gravel, Frédéric Bastien, David Leroux, Alexandre Poulin ou encore Simon-Pierre Savard-Tremblay, lequel n'est «pas à proprement parler un conservateur pure laine, mais un tenant de l'aile gauche du groupe» (p. 41).

Au deuxième chapitre, l'auteur décortique le récit conservateur entourant la critique du libéralisme, qui serait un vecteur de «dissolution de la communauté nationale» (p. 43). Boily remarque que les conservateurs reprennent la critique communautarienne du libéralisme élaborée par le philosophe Charles Taylor au début des années 1990, mais en se retournant ensuite contre le penseur, qui serait devenu l'apôtre du multiculturalisme. Le procès du libéralisme par la génération Bock-Côté s'inspire d'anciens philosophes comme Burke, Herder ou de Maistre, et de penseurs français contemporains dont Alain Finkielkraut, Philippe Murray et Éric Zemmour, mais en adaptant ces idées au contexte québécois. Boily souligne que la pensée libérale est abordée de façon ambivalente, celle-ci étant décriée pour ses effets individualistes et pluralistes, tout en étant revendiquée de façon partielle pour mieux s'opposer à la gauche ou au totalitarisme. Bock-Côté défend le libéralisme de son maître à penser Raymond Aron, tandis que Blanchet-Gravel se réclame d'un «libéralisme adulte» (p. 69) qu'il oppose au socialisme. Par contraste, Savard-Tremblay s'attaque à la critique du libéralisme économique et du libre-échange, la démondialisation étant un moyen de revendiquer la souveraineté nationale.

Dans le troisième chapitre, Boily aborde la fameuse critique du multiculturalisme, qui représente un incontournable de la pensée conservatrice. Boily débute avec les analyses de Dumont dans *Raisons communes* (1995) et Beauchemin dans *La société des identités* (2004), qui servent de toile de fond au discours de la jeune génération. Cette idéologie aurait été conçue pour effacer la spécificité de la nation québécoise et désamorcer le mouvement souverainiste. « Le multiculturalisme canadien a été inventé par Pierre Trudeau pour nier que le Québec constitue l'un des peuples fondateurs du Canada » (p. 80) selon Frédéric Bastien. Or, Boily déboulonne certains raccourcis de la critique conservatrice, pour qui le multiculturalisme serait un phénomène « intemporel » englobant tout et son contraire. Il émet aussi des réserves concernant l'idée selon laquelle le multiculturalisme serait une « religion politique », celle-ci conduisant « à des confusions et à des hyperboles interprétatives » (p. 93). Il remarque enfin les problèmes liés au fait d'associer ce discours à celui de l'islamisme radical, qui serait devenu la principale menace contre les sociétés occidentales dans un contexte marqué par les attentats du 11 septembre 2001 et les attaques contre *Charlie Hebdo* et le Bataclan en 2015.

Au quatrième chapitre, Boily aborde la critique du « politiquement correct », qui serait l'incarnation d'une forme inédite de « totalitarisme », lequel serait « différent du passé, mou si on peut dire, mais tout de même totalitaire » (p. 104). Cette critique née aux États-Unis dans les années 1980, reprise aujourd'hui par des figures comme Jordan Peterson, revient en force avec la remontée des luttes contre le sexisme, le racisme, le colonialisme et d'autres formes de discrimination, et une récente série de controverses médiatiques. Si Boily concède que le politiquement correct représente un phénomène réel et non seulement un épouvantail inventé par la droite, il souligne une bonne dose d'exagération, de « théâtralité politique » (p. 119) et de « *Reductio ad Stalinimum* » (p. 122) chez cette nébuleuse conservatrice.

Dans les deux derniers chapitres, l'auteur identifie la manière spécifique dont la « génération MBC » réhabilite le conservatisme à travers trois dimensions : un diagnostic de « déclin », une réhabilitation de l'État et un appel aux « grands hommes ». Une « forte nostalgie pour les hommes politiques hors du commun » (p. 128) (comme Charles de Gaulle ou Maurice Duplessis) s'accompagne d'une posture de « dissident » en réaction au mouvement des « carrés rouges » de 2012, au postmodernisme et au vide de l'époque. Ce néo-conservatisme s'enracine ainsi dans un sentiment de déception face à l'évolution du monde. « On peut comprendre alors pourquoi le conservatisme n'apparaît pas tant comme une idéologie que comme une disposition d'esprit qui amène à se rebeller ou simplement à entrer en dissidence » (p. 133). Enfin, cette famille politique cherche à répondre aux insuffisances du souverainisme

des années 2000 par la réhabilitation du «réfèrent national» (p. 166) au sein du discours public et de l'historiographie, la reconstruction d'un nationalisme identitaire porté par le Parti québécois, la Coalition Avenir Québec et les débats sur la laïcité, et une certaine ambivalence entourant François Legault, qui défend un autonomisme tout en portant les thématiques du nationalisme conservateur.

Pour finir, cette synthèse historique très riche permet de déchiffrer le phénomène Bock-Côté en le situant au sein d'une nébuleuse d'intellectuels qui passent souvent inaperçus en raison de l'hypervisibilité médiatique du célèbre chroniqueur. En retraçant la genèse des idées conservatrices au Québec avec une «position hors de l'attitude partisane et du militantisme» (p. 11), le livre de Boily favorise une compréhension plus complexe et nuancée de cette pensée politique très influente depuis la dernière décennie.

Le seul petit bémol de cet ouvrage est d'avoir peut-être sous-estimé l'influence du populisme autoritaire et de l'extrême droite dans le discours de Bock-Côté. Boily soutient que «décrire Mathieu Bock-Côté comme un populiste ne rendrait pas justice au personnage» (p. 175), lequel s'inscrirait dans une tradition conservatrice plus classique. Or, c'est oublier la reprise d'idées de figures de l'extrême droite française comme Renaud Camus (théorie du «Grand remplacement») et d'Éric Zemmour, dont Bock-Côté a récupéré d'ailleurs le siège à l'émission *Face à l'info* de la Chaîne de CNews depuis 2021. Dans son ouvrage *L'empire du politiquement correct*, Bock-Côté invite explicitement à adopter le discours d'une «droite décomplexée» qui entend «récupérer le terrain historiquement concédé à la droite populiste¹», brouillant ainsi les frontières entre le conservatisme et la droite radicale. Il serait sans doute plus juste de dire que Bock-Côté se tient plutôt à la frontière entre le nationalisme conservateur et le populisme d'extrême droite, jouant le rôle de trait d'union entre ces deux familles politiques. Hormis ce point, l'ouvrage *Génération MBC* reste un précieux outil pour mieux comprendre les origines, la logique et les évolutions de la nouvelle droite québécoise.

1. Mathieu Bock-Côté, *L'empire du politiquement correct*, Paris, Cerf, 2019, p. 114.

Sandra Breux et Anne Mévellec (dir.), *Dictionnaire des politiques de la scène municipale québécoise*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2024, 501 p.

JEAN-PATRICK BRADY
Université du Québec à Trois-Rivières

Il est étonnant de voir encore une fois que la littérature scientifique québécoise et canadienne est en retard sur la compréhension des paliers de gouvernements de proximité que sont nos municipalités. Le *Dictionnaire politique de la scène municipale québécoise* représente donc une avancée importante dans notre compréhension de celles-ci. L'objectif de l'ouvrage est de donner de multiples informations aux lecteurs sur des concepts, des acteurs et des enjeux municipaux. En ce sens, cet objectif est pleinement atteint grâce à une écriture simple, directe, accessible et en même temps précise sur la revue de littérature qui existe pour chaque article. Il est même possible de mentionner qu'il s'agit de l'un, sinon du premier ouvrage de cette nature au Canada. Non seulement ce livre a pour avantage d'être précurseur, mais les nombreux thèmes abordés sont également pertinents et fournissent une information de qualité. Il apparaît important de souligner aussi la provenance multidisciplinaire des participants, ce qui rend l'ouvrage encore plus intéressant. Chaque article utilise quelques références essentielles. Cela permet aux lecteurs qui souhaitent en apprendre plus de pouvoir s'y référer et de poursuivre leur apprentissage. Conséquemment, l'objectif d'un ouvrage de référence est ainsi atteint de manière simple et précise.

Dès le départ, les codirectrices campent très bien les questions fondamentales et les enjeux liés à une telle aventure. Cela permet de bien saisir les motivations en arrière de la rédaction de ce dictionnaire. Les objectifs de ce dernier auraient pu être atteints par un ouvrage plus classique, mais cela aurait été moins efficace et pertinent. Grâce à de courts articles provenant d'une multitude d'experts, il est facile de s'y retrouver et d'avoir un point de vue éclairant sur des enjeux actuels. Un dictionnaire de ce type permet aussi

de saisir dès la table des matières que la vie politique municipale, supralocale et régionale est dynamique et changeante. Les nombreux enjeux qui y sont rattachés donnent l'heure juste sur le fait que nos municipalités ne sont pas uniquement des lieux de services de base comme les parcs et les déchets. La présence d'articles sur l'immigration et les changements climatiques est particulièrement stimulante pour changer cette perception encore trop présente. Le thème de la cybersécurité est aussi abordé, ce qui est fondamental tant en ce qui concerne la sécurité publique que de la protection des données personnelles des citoyens.

Il apparaît important de féliciter les codirectrices d'avoir fait attention à un « tropisme montréalais ». Grâce à une approche transversale des thèmes, l'ouvrage permet de toucher aux enjeux liés aux nombreux types de municipalités. Il laisse une place aux questions entourant la ruralité, ce qui est généralement exclu de plusieurs formations et enseignements. Il faut aussi aborder l'importance donnée à la gouvernance autochtone par les codirectrices. Cet élément est crucial dans la compréhension des dynamiques locales, provinciales et fédérales. La présence de différents articles à ce sujet permet de rappeler que les Premières Nations sont nombreuses au Québec et fonctionnent selon différents paramètres. Il en va de même pour les questions liées à la diversité. Bien qu'un article traite de la question, les codirectrices font état du problème lié à la disponibilité des données à ce sujet. Cela montre que le problème lié à l'analyse des politiques publiques municipales ne dépend pas seulement de la présence de l'expertise humaine. Cette analyse est difficile considérant même le manque de données sur bon nombre de questionnements entourant le milieu municipal. La situation s'améliore, certes, mais l'information est le nerf de la guerre et celle-ci demeure insuffisante dans certains aspects. L'analyse demeure insuffisante pour être adéquate, entre autres sur les questions de diversité et de représentation non seulement chez les élus, mais aussi dans la fonction publique municipale.

Comme tout ouvrage, il est inévitable que celui-ci comporte quelques brèches mineures. Il est évident que tous les thèmes ne pouvaient être traités, mais ceux en lien avec la gouvernance, l'intégrité et l'éthique auraient mérité une place plus claire et mieux ordonnée. Le concept de style politique est quelque peu flou et aurait eu avantage à être présenté comme les styles de leadership. Ces commentaires ne sont que quelques détails mineurs dans un ouvrage qui est particulièrement bien réussi. L'avantage d'un tel ouvrage de référence est qu'il pourra être renouvelé au fil des années et des enjeux qui surgiront. La vie municipale, comme celle des autres paliers de gouvernements, va se modifier et évoluer. Il faut souligner la présence de plus en plus étendue de deux éléments pertinents. Dans un premier temps, la présence accrue d'équipes politiques auprès des maires et mairesses avec des

directeurs de cabinet et même des attachés politiques. Cette présence change la dynamique entre les élus et le personnel administratif des municipalités. Dans un deuxième temps, la nomination de conseillers scientifiques ou d'organes de conseil du même genre. Depuis environ deux ans, de plus en plus de municipalités choisissent d'avoir dans leur organigramme des personnes capables de les conseiller en matière scientifique. Cette présence permet à celles-ci de rester à jour dans le domaine des connaissances scientifiques et d'adopter les meilleures pratiques existantes. De nouvelles éditions, dont nous avons déjà hâte à la parution, permettront de bonifier cet excellent dictionnaire.

En conclusion, ce livre se veut une contribution fondamentale à la compréhension de nos institutions municipales, ainsi qu'à leurs acteurs et aux élections particulièrement. Bien que la politique municipale soit encore un aspect négligé, voire dénigré des cursus universitaires comme le mentionnent les codirectrices, cet ouvrage servira à de nombreuses fins pour permettre non seulement aux experts et chercheurs de s'y référer, mais aussi au grand public, fonctionnaires et élus afin d'avoir un document de référence accessible, simple et indispensable.



Linda Cardinal *et al.* (dir.), *Une langue, des voix. Débats autour de la Loi 96 au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2023, 216 p., coll. « Diversité et démocratie ».

JEAN-PIERRE CORBEIL

Professeur associé, département de sociologie,
Université Laval

S'inscrivant dans le prolongement du cycle de conférences intitulé « Regards croisés sur le débat linguistique au Québec: au-delà du projet de loi 96 », qui avait notamment pour objectif de « mettre en perspective les relations et les frontières culturelles, politiques et identitaires constitutives de l'enjeu linguistique au Québec », cet ouvrage collectif dirigé par Linda Cardinal, Bernard Gagnon, Virginie Hébert et François Rocher, présente divers points de vue, des réflexions ainsi qu'une perspective interdisciplinaire sur les enjeux entourant la situation du français au Québec et au Canada dans la mouvance des débats sur le dépôt du projet de loi 96 (ci-après PL 96) intitulé Loi sur la langue officielle et commune du Québec, le français (devenu Loi 14 et sanctionné en juin 2022).

Le livre comprend six chapitres, chacun composé de plusieurs contributions et portant pour titre l'une des thématiques de ce cycle de conférences. Il propose d'abord en introduction un sommaire des tenants et aboutissants du PL 96, de ses principales dispositions ainsi que des éléments clés du débat public qui a suivi son dépôt et qui mettait en lumière tant ses points positifs que ses lignes de faille. Le premier chapitre, intitulé « Langue, culture et citoyenneté », est sans doute celui qui traite le plus directement des enjeux et des défis entourant le PL 96. Il tente notamment de répondre à la question de savoir si le PL 96 s'inscrit ou non dans la continuité de la Loi 101, qui avait pour projet de jeter les bases d'une « communauté inclusive de langue française » (p. 21), et s'il ouvre de « nouveaux avenants pour une citoyenneté de langue française au Québec » (*ibid.*) dans un contexte de mondialisation et

de grande diversité culturelle. Les auteurs et autrices abordent, entre autres, le rôle et la légitimité de l'État en matière d'intervention linguistique, les entraves, les défis et les enjeux de légitimité de « promulguer des lois à portée culturelle ou identitaire » (p. 25-26), le bilinguisme et les rapports majorité/minorités.

Le deuxième chapitre, sur « Les droits linguistiques des minorités », aborde notamment l'enjeu du français comme langue minoritaire dans l'ensemble canadien et nord-américain, mais majoritaire au Québec, et des limitations perçues des droits linguistiques des minorités « au nom de la préservation du français comme langue minoritaire » (p. 51). On y traite notamment des droits linguistiques comme droits politiques – et non comme libertés fondamentales – qui requièrent une interprétation et une application asymétrique afin de tenir compte « du contexte menaçant dans lequel la langue française évolue au Canada et même au Québec » (p. 52) ainsi qu'une « véritable prise en compte de la situation sociolinguistique et sociodémographique prévalant au pays » (*ibid.*).

Le troisième chapitre traite principalement des politiques linguistiques entourant les langues autochtones et pose la question de savoir si le PL 96 ne représente pas une occasion manquée de préciser le rôle de l'État québécois en matière de protection et de promotion des langues autochtones. Convenant de l'urgence d'agir pour protéger et promouvoir les langues autochtones dans un contexte où plusieurs d'entre elles sont menacées de disparition, l'un de ses auteurs pose néanmoins la question de savoir si l'on ne se trompe pas de cible en s'attaquant à la réforme de la Charte de la langue française, dont la protection des langues autochtones n'est pourtant pas la finalité, sous prétexte qu'elle ne contribue pas à assurer leur protection et leur vitalité.

Le quatrième chapitre, qui porte quant à lui sur le Québec et la francophonie canadienne, pose notamment la question de savoir si le PL 96 peut contribuer à la reconnaissance politique des communautés francophones au Canada. Le PL 96 y est notamment présenté comme un « beau risque » (p. 105) en matière de reconnaissance politique des communautés francophones, tant celles au Québec que hors Québec. C'est notamment le cas parce que les dispositifs de la politique canadienne sur les langues officielles contribueraient à une forme d'« assimilation tranquille » (p. 107) des collectivités francophones en raison de ses « considération[s] bienveillante[s] » (p. 108) plutôt que d'assurer une reconnaissance politique de ces collectivités. On y souligne également l'importance de rejeter le mythe d'une symétrie provinciale, comme si les communautés linguistiques minoritaires (qu'il s'agisse des anglophones au Québec ou des diverses communautés francophones hors Québec) vivaient la même réalité partout au Canada. De plus, l'adoption du PL 96 est perçue comme pouvant contribuer indirectement à la création

d'un «bouclier linguistique» (p. 121) protecteur du français et favorisant la vitalité des communautés de langue française au pays.

Alors que le PL 96 a notamment pour objectif de proclamer le français comme langue commune (publique), le chapitre 5 traite de l'un des domaines clés de l'espace public, soit le milieu de travail. La question fondamentale qui est posée est celle de savoir comment on peut s'assurer que le français demeure la langue de travail au Québec «dans un contexte où l'usage de l'anglais [...] s'impose de plus en plus en raison de l'internationalisation et de la délocalisation du travail» (p. 135). Plus particulièrement, la volonté du gouvernement de légiférer en matière de langue de travail peut-elle avoir une portée plus large que celle de protéger les droits linguistiques des travailleurs et des travailleuses? Devant la croissance de l'anglais et du bilinguisme français-anglais en milieu de travail, et compte tenu du fait qu'une économie québécoise ouverte signifie que l'anglais est désormais considéré comme un outil incontournable «pour bien fonctionner sur le marché du travail» (p. 146), quelles stratégies adopter pour favoriser et valoriser l'usage du français au travail? Peut-on envisager, par exemple, que le français soit la langue commune des communications orales sur le marché interne du Québec, mais qu'on vise une «combinaison optimale de langues dans la desserte des marchés externes» (p. 147), soit l'utilisation de l'anglais au premier chef? Ne devrions-nous pas plutôt considérer une «nouvelle loi 101» (p. 152) beaucoup plus contraignante que le PL 96 pour franciser les milieux de travail et faire ainsi face au déclin du français et à la montée du bilinguisme en milieu de travail?

Finalement, le sixième et dernier chapitre traite de la place de l'anglais dans les études supérieures et la recherche. Si le PL 96 vise à renverser la «tendance anglicisante» (p. 163) de certaines stratégies qui consistent à offrir un éventail de cours en anglais au sein des institutions de langue française, les auteurs et autrices remettent surtout en question les présupposés, les croyances voire les clichés ainsi que les cadres et les mécanismes discursifs sur lesquels repose – et qui alimentent – l'anglicisation de l'enseignement postsecondaire et de la recherche comme «clé de l'internationalisation des universités» (p. 168). Que ce soit par la réglementation ou des mesures incitatives, il apparaît important de renverser ce qui est désormais perçu comme une certaine aliénation linguistique, une naïveté, voire une confusion entre internationalisation et uniformisation.

UNE RÉFLEXION À POURSUIVRE

En dépit des réflexions très riches, pertinentes et éclairantes de leurs auteurs et autrices, on doit toutefois reconnaître que plusieurs des questions posées en

amorce de certains chapitres de cet ouvrage sont demeurées sans réponse ou ont été assez peu discutées. Par exemple, s'agissant du rôle de l'État québécois en matière d'intervention linguistique et de la légitimité des politiques linguistiques, il eût sans doute été utile de s'interroger d'une part sur les sources et les origines du PL 96, qui vise à renverser le déclin du français au Québec et, d'autre part, sur l'arrimage entre les mesures adoptées et les objectifs. Nous savons en effet que la baisse du poids relatif de la population de langue maternelle française et, conséquemment, de celle parlant le français le plus souvent à la maison se poursuit depuis plusieurs décennies et découle principalement d'une fécondité inférieure au renouvellement des générations. Une telle tendance influence également à la baisse la part de l'usage prédominant du français au travail. Or, on peut se demander dans quelle mesure le PL 96 permettra vraiment d'infléchir les tendances propres aux comportements linguistiques dans la sphère privée. Ces indicateurs ont pourtant été en bonne partie à l'origine de la volonté politique du gouvernement actuel d'accoucher du PL 96. Cela amène inmanquablement la question de savoir jusqu'où l'État peut aller en matière de réglementation pour imposer une langue dans un contexte de diversité linguistique croissante et quelles sont les limites d'une telle réglementation ?

Des deux outils classiques de toute politique publique que sont la réglementation et l'incitation, l'intervention du gouvernement actuel en matière de langue se résume essentiellement par l'utilisation du premier. Il serait pourtant pertinent de se demander dans quelle mesure et jusqu'où l'État peut intervenir pour influencer positivement les perceptions et les représentations sur la place et le statut de français dans l'espace public au Québec et à Montréal en particulier. De plus, faute de mieux comprendre les représentations à l'égard du français et de l'anglais, chez les générations plus jeunes en particulier, à quel point certaines mesures coercitives adoptées par l'État ne peuvent-elles pas s'avérer contre-productives et entraîner des effets indésirables et non souhaités ? On peut penser ici aux diverses levées de boucliers chez les membres de la population d'expression anglaise ou immigrante qui se voient souvent perçus comme faisant partie du problème plutôt que de la solution, qui n'ont pas le sentiment d'être considérés comme Québécois et Québécoises. En ce sens, comment l'État pourrait-il et devrait-il utiliser des mesures incitatives et inclusives qui reconnaîtraient leur contribution ainsi que leur responsabilité à protéger et à valoriser l'usage du français dans divers domaines de la sphère publique ? En mettant exclusivement l'accent sur le rôle et la légitimité du gouvernement à intervenir en matière de politique linguistique, ne tendons-nous pas à faire l'économie d'une prise en compte du rôle et des responsabilités de la société d'accueil dans le processus d'intégration des nouveaux arrivants à la société québécoise par l'intermédiaire de la langue française ? Ultimement, il nous faudra sans doute reconnaître

les limites de la législation dans un contexte du plurilinguisme croissant où les dynamiques linguistiques sont de plus en plus complexes. Il faudra alors examiner d'autres mesures qui pourraient faire en sorte que les nouveaux arrivants, de plus en plus plurilingues, développent une relation préférentielle au français dans l'espace public québécois et montréalais.

Ce ne sont là évidemment que quelques-unes des questions qui mériteraient d'être posées et examinées dans le cadre d'un programme de recherche fort stimulant qui devrait voir le jour comme suite de la riche perspective interdisciplinaire offerte par les contributions diverses des auteurs et autrices de cet ouvrage.



Jean-Philippe Carlos, *François-Albert Angers. Le rebelle traditionaliste*, Montréal, Boréal, 2023, 416 p.

ALEXANDRE TURGEON
Université Laval

À bien des égards, la rédaction d'une biographie peut se révéler un exercice périlleux en histoire. L'aspect forcément téléologique du genre ou le risque de sombrer dans l'exceptionnalisme de son sujet sont quelques-uns des écueils qui guettent les historiens et historiennes qui pourraient se laisser tenter de relever un tel défi. Dans cet ouvrage, tiré de sa thèse de doctorat soutenue en 2020 à l'Université de Sherbrooke, Jean-Philippe Carlos évite ces écueils dans cette belle biographie intellectuelle qu'il propose d'un penseur traditionaliste qui a laissé sa marque dans les débats de société au Québec durant le XX^e siècle: François-Albert Angers.

Les contributions et les réalisations d'Angers, chercheur prolifique et intellectuel engagé, sont nombreuses. Professeur de sciences économiques à l'École des hautes études commerciales de Montréal entre 1938 et 1974, où il devient professeur émérite en 1980, Angers est considéré comme un pionnier des sciences économiques au Québec. Il fut notamment directeur de la revue *L'Actualité économique* (1938-1948), directeur de l'Institut d'économie appliquée de l'École des hautes études commerciales (1949-1969) et président de la Société canadienne de science économique (1968-1971). En 1980, il reçoit le prix Léon-Gérin, qui reconnaît la carrière exceptionnelle d'un chercheur dans les sciences humaines. Les contributions de François-Albert Angers à la vie intellectuelle de la société canadienne-française ne se limitent toutefois pas au seul monde universitaire, tant s'en faut. Il fut également des plus actifs dans le monde des idées et son engagement l'a amené à s'impliquer activement au sein de divers organismes et organisations. Directeur de la Ligue d'action nationale (1954-1985) et de sa revue, *L'Action nationale* (1959-1968), Angers fut aussi président de la Société Saint-Jean-Baptiste de Montréal

(1969-1973), président-fondateur du Mouvement Québec français (1972-1980) et vice-président du Mouvement national des Québécois (1973-1977).

Pour son biographe, il ne fait pas de doute que François-Albert Angers est «une figure méconnue de l'histoire du Québec» (p. 9) dont l'engagement, qui se déploie de multiples façons, se compare pourtant favorablement à celui d'un Lionel Groulx, d'un André Laurendeau ou encore d'un Georges-Henri Lévesque, sur lesquels l'historiographie a consacré maintes études. Au point où Carlos considère que «la présence d'Angers, dans les débats de société qu'a connus le Québec, de la crise économique des années 1930 au référendum sur la souveraineté de 1980, a littéralement "échappé" à l'attention des historiens» (p. 9), un tort, si ce n'est une tare, qu'il entend corriger par la parution de cet ouvrage dont l'objectif premier est de mieux comprendre comment il a contribué «à la transformation du discours traditionaliste et nationaliste avant, pendant et après la Révolution tranquille» (p. 14).

Par cette biographie intellectuelle, l'auteur nous transporte dans la vie intellectuelle du Québec, traversée par des conflits, des discussions et des échanges passionnés et passionnants tout à la fois. L'ouvrage est divisé en cinq grands chapitres, complétés par un épilogue, qui permettent à l'auteur de couvrir l'ensemble de la vie de François-Albert Angers pour mieux s'intéresser à certains moments ou débats de société où celui-ci s'est signalé, tirant profit de son capital, qu'il soit social ou symbolique. Polémiste de talent, intellectuel engagé, François-Albert Angers a produit durant sa longue et prolifique carrière des milliers de textes sur une multitude de sujets, prenant part de plain-pied aux affaires de la Cité, intéressé tout particulièrement par les questions concernant la «reconquête économique du Canada français», le coopératisme et la langue française. Par le truchement de plusieurs des textes d'Angers qu'il cite abondamment dans son ouvrage, pour le plus grand plaisir de ses lecteurs, Carlos nous invite à suivre le polémiste au fil de son parcours, et à revisiter avec lui certains des arguments et des prises de position qu'il a défendus au fil des décennies, alors que le Québec vit de multiples transformations.

Dans les deux premiers chapitres, l'auteur revient tout d'abord sur les années de jeunesse d'Angers, qui le voient grandir intellectuellement sous l'influence de son mentor, Esdras Minville («Aux fondements d'une trajectoire intellectuelle [1909-1937]»), et sur ses premières années comme professeur à l'École des hautes études commerciales, marquées par la participation canadienne durant le second conflit mondial («De l'expertise scientifique à l'engagement intellectuel [1937-1948]»). Les chapitres suivants sont découpés de manière à montrer comment Angers s'est positionné face aux volontés centralisatrices d'Ottawa («La guerre à la centralisation fédérale [1948-1958]»), à l'avènement de la Révolution tranquille («Une tradition en transition:

Angers et la Révolution tranquille [1958-1968]») et à l'émergence de la souveraineté du Québec («Demeurer “Canadien français” dans un Québec libre [1968-1982]»), à laquelle Angers finit par adhérer pleinement. Enfin, Carlos revient dans un court épilogue sur les dernières années de la vie et de la carrière d'Angers, consacrées tout particulièrement à l'édition des œuvres d'Esdras Minville («Faire œuvre utile: les exigences vertueuses de l'expérience intellectuelle [1982-1996]»).

Autant la plupart des propos d'Angers frappent par la justesse de ses analyses et la force de ses arguments, autant certaines de ses prises de position détonnent, pour y aller d'un euphémisme. Pensons à ses propos sur le rôle des femmes dans la société, lesquelles seraient davantage à leur place «au foyer familial et non dans des classes universitaires» (p. 249), pour ne donner qu'un exemple. Carlos revient sur ces propos et leur inactualité, certes, comme dans le passage suivant: «À n'en point douter, les positions d'Angers sur la question de l'accession des femmes aux études universitaires mettent en lumière le caractère réactionnaire de son discours, et cela, à une époque traversée par le déploiement du mouvement féministe québécois.» (p. 250). Cela étant, il aurait été intéressant de s'arrêter davantage à ces propos et prises de position qui témoignent, eux aussi, de l'engagement et de la sensibilité de ce penseur traditionaliste qu'est Angers.

Un mot enfin sur le sous-titre de cet ouvrage qui peut surprendre au premier coup d'œil: «Le rebelle traditionaliste». En quoi, ou contre quoi ce penseur traditionaliste peut-il bien se rebeller? Sur les ondes d'Ici Première, à l'émission «Aujourd'hui l'histoire», Jean-Philippe Carlos explique ce choix du fait que François-Albert Angers n'a jamais hésité, durant toute sa carrière, à polémiquer, à se prononcer contre des consensus parfois simplistes, notamment durant les années 1960 sous le gouvernement libéral de Jean Lesage. Une posture courageuse, si elle n'est pas forcément populaire. À n'en pas douter, les lecteurs en sauront gré à Jean-Philippe Carlos de remettre au goût du jour, pour un temps, l'œuvre et l'engagement de François-Albert Angers par la parution de cet ouvrage.



François-Olivier Dorais et Geneviève Nootens
(dir.), *Québécois et Autochtones : histoire
commune, histoires croisées, histoires parallèles ?*,
Montréal, Boréal, 2023, 276 p.

NATHAN INCE
Université de Sherbrooke

Plus éclectique que l'ouvrage collectif typique, ce livre contient, en plus de l'introduction des co-directeurs, deux entretiens avec des intellectuels autochtones éminents (Marie-Andrée Gill et Kenneth Deer), deux entretiens avec des universitaires chevronnés (Gilles Bibeau et Denys Delâge), deux textes plutôt théoriques ou méthodologiques (Brian Gettler et David Bernard), un résumé historiographique (Mathieu Arsenault), un texte de recherche originale (Isabelle Bouchard), et un texte portant sur la pratique contemporaine de la reconnaissance territoriale (Sébastien Brodeur-Girard). Compte tenu de cette diversité, les commentaires suivants porteront majoritairement sur le projet englobant prôné par les co-directeurs François-Olivier Dorais et Geneviève Nootens.

Malgré la présence du mot «histoires» au pluriel dans le sous-titre de l'ouvrage, il semble que les co-directeurs visent surtout à renforcer un cadre historiographique en particulier. Dans l'introduction, ils expliquent leur intention d'offrir un survol du «choc des récits historiques» provoqué par l'accrochage des «projets politiques de la nation québécoise et des peuples autochtones» (p. 9). Il est néanmoins apparent que le souci primordial demeure le projet d'une histoire nationale québécoise. Le fait que la présence autochtone fragilise ce projet apparaît comme le moteur principal de l'ouvrage. Dans l'introduction, Dorais et Nootens expliquent que «l'Autochtone instille un doute, un paradoxe dans l'intention émancipatoire du Québec» (*ibid.*), que les revendications des acteurs autochtones décèlent «des apories inhérentes à l'affirmation nationale et territoriale du Québec» (p. 10), et que «le devenir des Premières Nations» pose «le plus grand défi à l'historicisation de la nation

québécoise telle qu'elle se dessine dans l'espace public» (p. 15). Plutôt que de les motiver à dépasser le cadre national, cette problématique pousse les co-directeurs à proposer des efforts supplémentaires pour trouver un « récit intégrateur », d'où l'origine de cet ouvrage collectif. Bien qu'ils soient conscients qu'un tel projet risque d'être irréaliste, ils insistent néanmoins sur le fait que « le projet d'une histoire nationale québécoise demeure essentiel » (p. 20).

Les nationalismes canadien-français et québécois ont eu bien sûr d'énormes impacts sur les nations autochtones au Québec. Le rapport entre ces projets nationalistes et les communautés autochtones est donc un sujet propice à la recherche. Mais les co-directeurs ne proposent pas d'examiner le nationalisme comme un phénomène historique. Ils insistent plutôt sur l'importance d'une histoire nationale comme un impératif pédagogique et un cadre interprétatif pour poursuivre la possibilité de parachever le projet d'une « histoire commune ». Dorais et Nootens ne proposent aucun cadre alternatif pour aborder la discussion des relations entre allochtones et Autochtones au Québec. Même le mot « allochtone » ne figure que trois fois dans l'introduction, manifestement éclipsé par le concept organisateur de la nation. Bien que les co-directeurs soient vraisemblablement sincères dans leur désir d'entrer en dialogue avec les autohistoires autochtones, le cadre d'une histoire nationale québécoise semble néanmoins la condition *sine qua non* de cette discussion.

L'insistance sur l'idée de faire dialoguer spécifiquement une histoire nationale québécoise avec les histoires autochtones est remise en question par le fait que même les co-directeurs reconnaissent que les historiens et les historiennes déconseillent largement l'interprétation de l'histoire autochtone dans des cadres étatiques ou nationaux depuis des décennies (p. 19). Cette insistance commence à ressembler plutôt à une obstination étant donné que la majorité des textes recueillis dans cet ouvrage cherchent soit à s'éloigner de ce cadre national, soit le rejettent explicitement. Le texte de Brian Gettler, par exemple, propose de « déconstruire le récit dominant de l'histoire nationale au Québec » et d'« éviter de tenir pour acquise l'existence du territoire national du Québec » (p. 24). Dans sa conclusion, il rejette le cadre national comme « myopique » et non scientifique, en disant que « l'emploi du vocable *national* dans l'expression “histoire nationale du Québec” sert plutôt à miner un rapprochement avec des histoires autochtones (p. 48).

L'autrice et poète Marie-Andrée Gill se dit optimiste dans son entretien avec Alexandre Dubé sur la possibilité d'une histoire nationale intégratrice (p. 63), mais dans l'entretien avec Kenneth Deer, l'idée d'intégrer l'histoire mohawk dans une histoire nationale québécoise n'est même pas abordée. Pour sa part, le texte de Mathieu Arsenault présente un aperçu critique des efforts historiographiques d'« autochtoniser » la société québécoise. Bien qu'il

se prononce favorable à l'écriture d'une histoire commune, il précise qu'il faut rédiger des histoires «qui dépassent les frontières nationales et confrontent les institutions coloniales» plutôt que perpétuer l'approche autochtonisante d'antan (p. 135). De façon similaire, David Bernard propose dans son texte une «posture analytique» centrée sur la métaphore du panier de frêne noir connu sous le nom «abaznodal» en langue abénaquise, qui peut servir à nous «distancer des cadres et catégories d'analyse de la nation québécoise, de la Nation W8banaki, du colonialisme et des frontières étatiques» (p. 167-168). Très représentative des tendances historiographiques actuelles, la contribution de Bernard suggère cette approche afin de nous forcer «à cesser de penser les nations comme les principaux moteurs des ruptures et continuités historiques» (p. 179).

Le texte d'Isabelle Bouchard continue cette tendance critique envers le cadre national. Seul chapitre de l'ouvrage plutôt historique qu'historiographique, ce texte parle relativement peu des grandes questions proposées par les co-directeurs. L'historienne préfère se pencher sur une histoire détaillée des revendications des institutions municipales pour administrer des territoires autochtones pendant les années 1840. Pourtant, dans sa conclusion, Bouchard se prononce sur la question d'une histoire nationale intégratrice en disant que «l'inscription de ces multiples expériences dans un seul récit commun ne nous apparaît pas comme souhaitable» et qu'il vaudrait mieux «admettre, plus explicitement, que le colonialisme fait partie» du récit national du Québec (p. 204-205). Pour sa part, Sébastien Brodeur-Girard évite largement la question d'une histoire nationale unificatrice dans son texte, qui examine adroitement l'histoire des reconnaissances territoriales à travers le Canada dans les premières décennies du XXI^e siècle.

Les deux textes restants, à savoir les entretiens avec l'anthropologue Gilles Bibeau et l'historien et sociologue Denys Delâge, sont ceux qui se collent le plus étroitement aux préoccupations d'une histoire nationale québécoise. Ces deux textes sont plutôt des rétrospectives sur des carrières remarquables ; il est notable que Bibeau et Delâge fissent partie du mouvement historiographique autochtonisant critiqué dans le texte de Mathieu Arsenault, un mouvement qui paraît selon lui «davantage contribuer à l'appropriation de l'altérité autochtone par la société dominante qu'à une reconnaissance susceptible de mener à la réconciliation» (p. 125). Même si ces entretiens ne représentent pas la fine pointe de l'historiographie, les deux textes sont quand même nuancés, réfléchis, voire divertissants, et les perspectives de ces deux chercheurs émérites sont tout à fait complémentaires aux autres textes dans l'ouvrage.

Le résultat final de cet ouvrage collectif est donc mixte. Plusieurs textes possèdent une très haute valeur pour l'histoire et l'historiographie des relations

allochtones-Autochtones au Québec. L'entretien avec Kenneth Deer présente un récit captivant sur la fondation de la Kahnawake Survival School. Le texte de David Bernard suggère une approche innovatrice pour échapper au cadre national. Le texte d'Isabelle Bouchard propose des recherches originales sur un phénomène négligé. Effectivement, chaque texte possède ses points forts. Il est moins évident toutefois d'évaluer si le fil conducteur – un projet d'histoire nationale québécoise – contribue réellement à cet ouvrage, à part d'assurer qu'il demeure axé majoritairement sur des questions identitaires des allochtones au Québec. Pour créer ce « monde commun, capable d'asseoir une véritable éthique de la solidarité » (p. 22) comme le proposent les co-directeurs, il faudrait plutôt suivre le conseil présenté par plusieurs textes dans cet ouvrage et trouver d'autres approches pour aborder la complexité du passé.



Serge Dupuis et Mathieu Wade, *Rêves, contraintes et pressions. La Société de l'Acadie du Nouveau-Brunswick, 1973-2023*, Québec, Septentrion, 2023, 367 p.

PHILIPPE VOLPÉ

Campus d'Edmundston, Université de Moncton

Depuis une décennie, le milieu associatif acadien est devenu un objet d'étude privilégié pour rendre compte de l'édification et des modulations de la petite société acadienne dans la durée. Malgré cet engouement, c'est peu dire que la Société de l'Acadie du Nouveau-Brunswick (SANB), nonobstant son demi-siècle d'existence et sa centralité comme acteur politique de l'Acadie du Nouveau-Brunswick, a remporté le statut de parent pauvre, aux côtés d'autres lieux communs (mouvements étudiants, Parti acadien, Congrès mondiaux acadiens) de cette production historiographique. C'est donc avec enthousiasme que nous recevons l'ouvrage de l'historien Serge Dupuis et du sociologue Mathieu Wade.

Se proposant d'étudier la « capacité d'agir » de la SANB sur « le développement et l'évolution d'une communauté francophone au Nouveau-Brunswick » (p. 15), les auteurs découpent leur ouvrage en six chapitres chronologiques dans lesquels leur propos se structure autour de l'analyse du mandat, de la gouvernance et des enjeux de l'organisme.

Consacré aux cinq premières années de la SANB, le premier chapitre (1973-1978) montre comment le projet des premiers artisans de l'organisme, femmes et hommes, se veut « global », alors qu'ils souhaitent surpasser les aspirations survivantalistes et les enjeux linguistiques pour œuvrer comme groupe de pression tant en matière d'économie et de politique, que de culture et d'éducation. Si, au côté du Parti acadien, la SANB acquiert au cours des années 1970 un statut de porte-parole plus posé auprès des autorités gouvernementales, les auteurs sont néanmoins d'avis qu'outre les luttes pour la

dualité linguistique, les chantiers pluriels de l'organisme ne débouchent que sur peu de résultats. Sans nécessairement posséder davantage les moyens de ses ambitions durant la décennie suivante, le deuxième chapitre (1978-1987) rend compte du rôle et de la posture de la SANB dans les joutes constitutionnelles des années 1980, lesquelles conduisent, à terme, particulièrement au cours des années 1990-2000, à un remaniement du répertoire d'action des militantes et des militants. De plus en plus, les luttes politiques cèdent le pas aux recours judiciaires, faisant passer les revendications pour la détermination d'un futur pensable de la collectivité nationale à des enjeux plus individualistes d'ayants droit.

Couvrant les années au pouvoir du gouvernement libéral de Frank McKenna (1987-1997), le troisième chapitre rend compte des « tensions » à venir au sein de la Société des Acadiens et des Acadiennes du Nouveau-Brunswick (SAANB). Que ce soit les débats entourant l'identité ethnique ou civique que ravive le développement de l'industrie touristique, particulièrement avec l'organisation des Congrès mondiaux acadiens, les enjeux entourant la représentation des régions, la recherche d'une vocation pour l'organisme dans un contexte d'effervescence des associations sectorielles en Acadie, ou encore la quête d'autonomie financière eu égard aux bailleurs de fonds gouvernementaux, toutes ces tensions, perceptibles au cours des années 1990, mobilisent une large part des ressources de la SAANB au tournant des années 2000. Certes, le quatrième chapitre (1997-2007) en témoigne, le militantisme de la SAANB n'en tient dès lors pas qu'à des questions de gouvernance. Les luttes entourant la dualité en matière de santé, d'éducation, dont dans les milieux postsecondaires, la représentation électorale des francophones, la transmission de l'identité acadienne dans les écoles et l'intégration des nouveaux arrivants au sein du projet collectif acadien, qui attisera tout autant les débats référentiels, sont au nombre des dossiers qui l'engagent durant la période. N'empêche que les tensions au sein de la SANB, particulièrement entre les préoccupations citoyennes et celles des organismes sectoriels, sont à la source des trois crises de gouvernance qui occupent une bonne part de l'analyse menée dans les quatrième et cinquième chapitres (2008-2016). Sans prendre fin, la valse structurelle en matière de gouvernance et de vocation à laquelle s'adonne la SANB pendant deux décennies se précise dans le sixième chapitre (2017-2023), alors qu'une mise à distance des enjeux surpassant ceux plus strictement linguistiques s'affirme. La Société de l'Acadie du Nouveau-Brunswick n'en demeure pas moins, encore aujourd'hui de conclure les auteurs, « écartelée entre son statut de porte-parole de la société acadienne du Nouveau-Brunswick et son statut de chien de garde des droits linguistiques » (p. 301).

L'étude de Dupuis et Wade, les paragraphes précédents ne font que l'esquisser, est dense. S'il est salutaire d'avoir le bonheur de lire une première mise en ordre de l'histoire de la SANB, il faut toutefois dire que l'ouvrage est en somme peu harmonieux. Les répétitions sont nombreuses et le style de certains chapitres, par moments très descriptifs, sans que l'ensemble touffu de détails soit ramené à des interprétations, alourdit la lecture. Bien que l'étude s'inscrive en introduction dans le sillon de l'histoire intellectuelle, sensible aux réseaux de sociabilité, aux perceptions, aux représentations et à dégager les intentions des actrices et des acteurs dans leurs actions, la marchandise est à ce niveau peu rendue. Les deux premiers chapitres sont à ce sujet éloquentes, les protagonistes, associations, comités, etc., y étant nommés sans être présentés et intégrés à l'analyse. L'histoire dressée, qui colle de près aux rapports annuels de l'organisme, demeure somme toute institutionnelle et rend bien souvent peu compte des idées au fondement des débats qui mobilisent les membres de l'organisme. Quels apports pouvons-nous attribuer au militantisme socioéconomique du sociologue et eudiste détroqué Pierre Poulin dans l'orientation initiale de la SANB et de ses projets de forums économiques au cours des années 1970 ? Quelles tensions entre les aspirations autonomistes globales et le lobbying culturel se sont dessinées autour de la présidence et de la démission du père Donatien Gaudet, qui devient ensuite candidat et président du Parti acadien ? Peut-on reconnaître des influences à Gilles Halley, grand animateur de Développement et paix en Acadie, ou encore à Robert Thibault, du Service universitaire canadien outre-mer, dans l'engagement par rapport à l'intégration des nouveaux arrivants dans l'organisme ?

Un biais qui nous apparaît particulièrement notable dans l'ouvrage tient au choix, voire aux limites des sources. Outre les rapports annuels, les auteurs s'en sont remis à un corpus de presse accessible en ligne. Si la base de données Eureka donne un bon accès aux articles de *L'Acadie Nouvelle* à compter de 1999, la reconnaissance textuelle et la qualité de la numérisation de *L'Évangéline* sur Google News ne permettent certainement pas une recherche convenable par mots-clés. S'étant rabattus sur des périodiques québécois, auxquels la base de données de Bibliothèque et Archives nationales du Québec donne un bien meilleur accès, les auteurs en viennent à offrir un regard excentré sur la SANB. Nous nous trouvons par moments à lire une vision québécoise, tirée de la presse du Québec, de l'Acadie du Nouveau-Brunswick. C'est peut-être ce qui explique la propension importante accordée aux enjeux constitutionnels québécois alors que l'engagement pour une reconnaissance internationale de la SANB, devant la Société nationale des Acadiens, dans la Conférence des communautés ethniques de langue française durant une décennie (1975-1985), les réactions à divers événements acadiens (grève de la Cirtex, les expropriations de Kouchibouguac, les mouvements étudiants,

etc.), les positions eu égard aux politiques néolibérales du gouvernement McKenna ou encore des actions du Confederation of Regions Party, qui «mobilis[e] [pourtant] l'essentiel des ressources de la SAANB» au début des années 1990 (p. 166), ne sont pas, ou faiblement exposées. Ainsi en est-il d'autres exclusions, comme les relations avec Activités-Jeunesse et le centre de ressources du groupe féministe LES FAM, qui logent tous deux durant un temps dans les locaux de la SANB du 80, rue Church à Moncton, ou encore avec les conseils régionaux d'aménagement et le Conseil consultatif sur la condition de la femme au Nouveau-Brunswick. L'inclusion d'un corpus de presse acadien, tant d'un dépouillement manuel de *L'Évangéline* et de *L'Acadie Nouvelle*, que de périodiques militants (*L'Acayen*, *Vent d'Est*), savants (*Égalité*), ou régionaux, pour rendre compte des activités régionales (ex.: *Le Madawaska*, *Le Voilier*, etc.), aurait peut-être permis d'équilibrer, ou à tout le moins de nuancer, la propension accordée au militantisme linguistique dans l'ouvrage aux côtés des enjeux sectoriels et régionaux.

Qu'à cela ne tienne, malgré ces limites et ce besoin de resserrement, *Rêves, contraintes et pressions* de Dupuis et Wade n'offre pas moins une première lecture utile de la SANB, à partir de laquelle pourront se dessiner des mises en chantier.



Yvan Lamonde, *Antoine-Aimé Dorion et le déclin du libéralisme républicain et émancipateur*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2023, 219 p.

JUSTIN RICHARD DUBÉ
Université Laval

Professeur émérite de littérature à l'Université McGill et spécialiste d'histoire des idées, Yvan Lamonde est déjà connu pour ses publications sur l'Institut canadien, Louis-Antoine Dessaulles, Louis-Joseph Papineau et le milieu «rouge» canadien-français. Dans cet ouvrage de quelque 200 pages, il plonge à nouveau dans l'univers radical du XIX^e siècle en s'attaquant au chef libéral Antoine-Aimé Dorion. D'emblée, il s'interroge sur ce «que deviennent la pensée et l'action libérales républicaines [...] après le départ de Papineau de la politique en 1854», estimant que Dorion représente un «maillon méconnu de la filiation libérale républicaine et démocrate» (p. 1). De manière plus poussée, il se demande «pourquoi et comment ces libéraux républicains, démocrates et *tenants de l'émancipation* finissent-ils par accepter la Confédération de 1867» (p. 1-2)¹. Comme il n'existait aucune biographie dédiée à Dorion – hormis le mémoire de maîtrise de Jean-Claude Soulard (1976) et sa rubrique publiée dans le *Dictionnaire biographique du Canada* –, Lamonde se concentre ici sur le parcours politique du personnage (1854-1874), mettant de côté sa carrière dans la magistrature.

Le livre est divisé en six chapitres d'environ 25 pages chacun, regroupés en deux parties. À chaque étape, Lamonde prend le temps d'esquisser le contexte politique et intellectuel dans lequel évolue son personnage, mettant en exergue les grands débats de l'époque et les lignes de fracture qui agitent la mouvance des libéraux radicaux. Il cite généreusement les débats parlementaires, les adresses électorales et le journal *Le Pays*, agrippant au passage quelques éléments de la correspondance privée. S'il mobilise ses propres

1. Italiques de l'auteur.

travaux et le reste de l'historiographie pour appuyer sa contextualisation des événements, le texte est d'abord et avant tout structuré autour des sources premières. Pour placer encore davantage le lecteur en contact avec les écrits de l'époque, il joint d'ailleurs en annexe deux textes d'Antoine-Aimé Dorion sur la Confédération.

La première partie ne comprend qu'un chapitre et survole la situation politique du Bas-Canada lors de la période d'Union (1840-1867), insistant sur les enjeux «non résolus» qui occupent les politiciens bas-canadiens ; on parle ici des terres du clergé, d'éducation, de commerce, du statut de la langue française, d'électivité du Conseil législatif, etc. La seconde partie rassemble les cinq autres chapitres et plonge directement dans la vie politique d'Antoine-Aimé Dorion. Sont abordées ses origines familiales, politiques et professionnelles, ainsi que ses engagements militants à l'Institut canadien, au Club national démocratique, dans le mouvement annexionniste et au journal radical *Le Pays*. On entre encore davantage dans le vif du sujet à partir de la page 54, amorçant sa carrière parlementaire et détaillant ses prises de position sur l'électivité des charges publiques, l'abolition du régime seigneurial, le libre-échange, l'abrogation de la peine de mort, le financement des chemins de fer, etc. Lamonde prend le temps d'exposer les critiques que Dorion subit de la part de ses adversaires du parti bleu, ainsi que les conflits et polémiques qui surgissent à l'intérieur de sa propre famille politique. Les chapitres 4 et 5 s'attardent sur l'opposition des rouges au projet de Confédération, dont ils critiquaient le caractère antidémocratique et centralisateur. Lamonde reproduit les interventions de Wilfrid Laurier, d'Alphonse Lusignan et de Louis-Joseph Papineau sur la question, sans oublier le grand discours d'Antoine-Aimé Dorion prononcé au Parlement le 16 février 1865. Le chapitre final couvre la période post-confédérative et souligne comment Dorion a pris ses distances avec l'Institut canadien et le radicalisme, tout en restant fidèle à ses convictions démocrates dans l'affaire de «l'influence indue» et dans l'adoption du bulletin de vote secret. Ses hésitations autour de la Rébellion de la rivière Rouge et son approbation de l'entrée de la Colombie-Britannique dans la Confédération canadienne témoigneraient de son épuisement politique et idéologique, son accession au Conseil des ministres fédéral en 1874 ne précédant que de cinq mois sa nomination comme juge et son retrait de la joute partisane.

En guise de conclusion, l'auteur revient en une dizaine de pages sur le fameux «déclin du libéralisme républicain et émancipateur» qu'il mentionne en avant-propos. L'ouvrage s'abstient toutefois de caractériser cette doctrine politique, rendant plus difficile d'apprécier son «déclin». Lamonde rassemble une série de facteurs explicatifs, par exemple l'insoutenable opposition à l'Union promue par Louis-Joseph Papineau, l'incapacité du parti rouge à

offrir un discours nationaliste cohérent et arrimé à ses valeurs libérales, ou encore la radioactivité de l'anticléricalisme. Dorion a dû constamment prendre ses distances avec la frange la plus radicale du mouvement qu'il dirigeait, mais sans jamais la renier. « De l'Institut canadien et de *L'Avenir*, il avait fallu pour Dorion en être et ne pas en être. Il lui avait fallu être et ne pas être avec Dessaulles, Papin, Doutre, même son frère Jean-Baptiste » (p. 152), illustre brillamment l'auteur. Dorion lui-même s'est associé aux milieux d'affaires anglophones et aux *clear grits* de George Brown, érodant sévèrement le vernis nationaliste de son parti. Les contradictions de la famille rouge auraient plombé ses chances de réussite au même titre que « l'omnipissance du conservatisme politique de La Fontaine et de Cartier », que l'influence d'une « Église catholique militante et triomphante » et que la valorisation d'une « nationalité culturelle » axée sur la religion, la langue et les mœurs rurales (p. 153-155). Pour Lamonde, l'échec du libéralisme radical s'avérait inévitable, estimant que « les jeux étaient déjà faits depuis le retour de Papineau d'exil en 1845 » (p. 156) : sans doute pourrait-on nuancer cette lecture quelque peu fataliste des événements.

Soulignons avec force – mais sans surprise – la qualité de cette biographie politique d'Antoine-Aimée Dorion, qui repose sur un éventail de sources pertinent et une description très adéquate des grands thèmes politiques de l'époque. Elle soulève une question intéressante, à savoir la cause du déclin du libéralisme démocrate, anticlérical et radical après 1854, et y apporte des réponses qui assurément méritent attention. C'est déjà beaucoup.

Cependant, il est permis de s'interroger sur le concept d'« émancipation » que Lamonde place au cœur de sa problématique et sur lequel il revient tout au long du texte. Que désigne-t-il ? On semble comprendre à la toute fin du livre qu'il s'agit du « soleil de l'indépendance » (p. 157). Mais Papineau, Dorion, les patriotes, les rouges et autres « libéraux républicains, démocrates et *tenants de l'émancipation* » avaient-ils vraiment proposé l'indépendance complète du Bas-Canada, avec clarté et constance ? Les rouges n'ont-ils pas défendu l'annexion aux États-Unis et plus tard la fédération du Haut et du Bas-Canada ? Il reste difficile de cibler précisément ce que constitue « l'émancipation » aux yeux de l'auteur (l'indépendance du Bas-Canada ? l'annexion ? la rupture du lien colonial ? l'autonomie ?). L'auteur se désole qu'après 1867, « dans une apesanteur politique, le terrain avait échappé aux émancipateurs qui allaient devoir reprendre du service au XX^e siècle et retrouver la pesanteur politique requise à l'aspiration d'émancipation » (p. 156). Les aspirations nationales et autonomistes du Canada français ne se sont pourtant pas dissipées en 1867, comme en témoignent la carrière politique d'Honoré Mercier et l'affaire Riel. Et qu'entend-on par « pesanteur politique » ? Ce flou conceptuel nuit à la résolution optimale de la problématique de départ.

Cela étant dit, l'auteur explique bien pourquoi les rouges et leur chef Dorion, fatigués par une longue série de défaites, déchirés par des contradictions internes et terrassés par la solidité de leurs adversaires, semblent avoir fini par s'adapter au régime de 1867. Lamonde juge que Dorion est «successeur de Papineau et prédécesseur de Laurier» (p. 64), exposant avec brio comment il a pu servir de chaînon entre le rougisme radical de 1848 et le réformisme tempéré du dernier tiers du XIX^e siècle. Mais cette importance (souvent hâtive) accordée à Wilfrid Laurier dans la modération du libéralisme canadien-français invisibilise peut-être d'autres figures marquantes. Par exemple, sur la scène provinciale, Henri-Gustave Joly a joué un rôle majeur dans la déradicalisation du Parti libéral dès 1869: Lucie Desrochers nous en propose d'ailleurs une biographie récente². Quel regard Dorion posait-il sur Joly ?

Évidemment, aucune étude n'épuise son sujet. Pour la hauteur de la réflexion proposée et la qualité de sa démarche, remercions Yvan Lamonde de nous offrir cette biographie concise, détaillée et accessible, consacrée à un personnage politique effectivement trop souvent négligé et méconnu. Cela est d'autant plus vrai que les parutions sur la vie des idées et la politique canadienne du XIX^e siècle se font rares. Celle-ci offre assurément une vitrine de choix sur le débat entourant la Confédération et sur l'évolution du libéralisme radical au Canada français. Espérons qu'elle trouve son public au-delà du cercle des historiens professionnels, attisant l'intérêt sur cette période pivot du destin politique québécois.

2. Lucie Desrochers, *Sir Henri-Gustave Joly de Lotbinière: un premier ministre improbable*, Québec, Septentrion, 2021.



Matteo Sanfilippo, *Le féodalisme dans la vallée du Saint-Laurent : un problème historiographique*, traduit de l'italien par Arnaud Montreuil, avant-propos, postface et édition d'Olivier Guimond et Arnaud Montreuil, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, coll. « Amérique française », 2022, 210 p.

ALAIN LABERGE

Directeur général adjoint, Dictionnaire biographique du Canada
Professeur associé, Département des sciences historiques, Université Laval
Centre interuniversitaire d'études québécoises (CIEQ)

Matteo Sanfilippo n'est pas un inconnu dans l'historiographie canadienne et québécoise. Déjà en 1980, en compagnie de Serge Jaumain, il signalait un article sur l'historiographie du régime seigneurial en Nouvelle-France qui allait devenir une référence incontournable¹. De retour en Italie après l'obtention de son doctorat de l'Université d'Ottawa, Sanfilippo poursuivit une carrière universitaire au cours de laquelle il a contribué à favoriser la connaissance et la compréhension de l'histoire canado-québécoise auprès d'un lectorat italophone. De sa thèse de doctorat, il a tiré deux ouvrages portant sur le régime seigneurial. C'est le second, *Il feudalesimo nella valle des San Lorenzo: un problema storiografico*, qui a été traduit ici.

La publication en italien de ce manuscrit en 2008 n'était pas passée inaperçue chez les spécialistes, mais il est clair que la barrière de la langue en rendait l'assimilation très difficile. Cela fait en sorte qu'il existait certes une référence vraisemblablement fort pertinente, mais dont l'apport à l'historiographie restait très/trop limité en raison de la langue de la publication. La présente traduction, réalisée par Arnaud Montreuil, médiéviste qui en est

1. Serge Jaumain et Matteo Sanfilippo, « Le régime seigneurial en Nouvelle-France: un débat historiographique », *The Register*, vol. 5, n° 2, 1980, p. 226-247.

venu à s'intéresser à l'histoire seigneuriale, répond selon moi entièrement à ce problème d'accessibilité à une œuvre majeure dans le domaine. Coéditée par Montreuil et Olivier Guimond, un autre jeune chercheur en histoire seigneuriale, cette traduction est augmentée d'un avant-propos, d'une postface et d'une bibliographie mise à jour. De cette manière, tous les spécialistes et personnes intéressées pourront bénéficier des lumières de Matteo Sanfilippo sur le régime seigneurial, ainsi que de ses suites récentes.

Le titre même de l'ouvrage laisse clairement entendre ce dont il s'agit: soit d'exposer le problème historiographique que constitue le féodalisme dans la vallée du Saint-Laurent (dorénavant VSL). Ce genre d'exercice procède habituellement par une revue exhaustive de l'historiographie touchant le sujet, organisée chronologiquement et/ou thématiquement. Ici, on a droit à cette forme hybride. L'objectif de l'auteur n'est pas seulement de se « limiter à l'examen successif des contributions historiographiques », mais bien « d'étudier leurs liens avec les débats politiques des années 1763-1854 » (p. 10). Ce faisant, l'auteur croit être en mesure de montrer que le débat historiographique n'était pas complètement neutre et détaché des événements et des phénomènes qu'il décrivait, mais qu'il naquit et se développa selon ce qui arrivait dans le monde politique et économique. Tel que formulé, l'objectif de l'ouvrage est clair, bien que dans le corps du texte lui-même, l'auteur tend à s'en éloigner quelque peu à mesure que l'on s'approche de la fin du XX^e siècle.

Toujours dans le titre, on remarque l'usage du terme « féodalisme » plutôt que « régime » ou « système » seigneurial. Dès la page 5, on comprend que Sanfilippo garde ses distances face à l'expression « régime seigneurial » en raison du fait qu'elle a été consacrée justement à l'époque du débat sur l'abolition. Mais il n'utilise pas davantage « système » seigneurial, auquel il préfère nettement « système féodal », qui a l'avantage de découler directement du concept énoncé dès le départ. Comme Sanfilippo reste silencieux sur les raisons de son choix et sur sa définition du féodalisme, les coéditeurs ont voulu clarifier les choses dans la première note de bas de page de leur avant-propos (p. xiii). Ils « endossent » l'usage de féodalisme sur la base d'une définition adéquate qui lui conserve sa pertinence. Comme eux, on peut croire que cette hypothèse trouverait confirmation chez l'auteur. Cela dit, il reste que Sanfilippo a déjà utilisé « régime seigneurial » dans ses écrits des années 1980. On peut donc suggérer ici que le recours au terme « féodalisme » reflète une évolution de sa pensée et probablement son intention de se dégager lui-même du propos de la plupart des auteurs rencontrés au fil du débat historiographique, lesquels ont largement choisi de parler tantôt du régime, tantôt du système seigneurial plutôt que de féodalisme, qui a longtemps comporté une charge péjorative. Il n'est pas interdit de croire que l'usage de « féodalisme » pourrait se répandre dans l'historiographie future, de la même manière que circule depuis quelques années l'expression « histoire seigneuriale ».

L'ouvrage consiste en quatre chapitres. Le premier et le plus court ramène le lecteur à la Conquête et pose les jalons qui, depuis la publication des textes de Cugnet dans les années 1770, ont balisé les discussions sur le féodalisme dans la vallée du Saint-Laurent, tout cela culminant avec le grand débat parlementaire autour de la loi de 1854. Dès cette époque, deux grandes questions émergeaient : celle de la continuité ou non du féodalisme français au Canada d'une part, et celle visant à déterminer le degré d'exploitation des censitaires d'autre part.

Dans les deux chapitres suivants, Sanfilippo s'attache à démontrer à quel point ces deux questions sont longtemps restées centrales dans le débat historiographique, et ce, tant au Canada français (chapitre 2) qu'au Canada anglais (chapitre 3). Comme en témoignaient déjà ses publications antérieures, l'auteur est parvenu à repérer les diverses contributions au débat dans les deux historiographies de manière impressionnante. L'exhaustivité est au rendez-vous et pour s'en convaincre, il suffit de consulter l'index. De plus, l'auteur montre une érudition consommée dans la maîtrise du sens à donner aux propos des contributeurs et à la place relative qu'ils occupent dans l'ensemble. Enfin, Sanfilippo ne se laisse pas enfermer par le critère linguistique ; il souligne avec pertinence les influences qui ont cours de part et d'autre.

Le dernier chapitre, intitulé « Nouvelles perspectives ? », correspond aux premières années du XXI^e siècle jusqu'au moment de la publication originale de 2008. Malgré un certain essoufflement vers la fin du XX^e siècle noté par l'auteur, ce dernier considère que le débat a tout de même continué d'évoluer, mais dans des termes moins directement en lien avec les anciennes questions centrales. Les recherches des années 1990-2000 reposent davantage sur des démarches variées menées à diverses échelles et impliquant des problématiques et thématiques élargies qui apportent des éclairages pertinents sur toute la question seigneuriale. Ce chapitre est merveilleusement complété par la postface produite par les deux coéditeurs, qui met l'accent sur les derniers développements en histoire seigneuriale, notamment le pouvoir seigneurial féminin, la dimension autochtone et les persistances seigneuriales post-1854.

L'historiographie comme telle fait le régal des spécialistes du sujet traité. Cet ouvrage s'adresse donc bien évidemment à ceux-ci de façon naturelle. Il me semble cependant que le texte reste accessible à un plus large public que les seuls universitaires ayant travaillé sur le sujet. Tous et toutes pourront ainsi bénéficier de la vaste expérience de M. Sanfilippo dans le domaine.

Philippe Schnobb, *Louise Harel : sans compromis*, Anjou, La Presse, 2023, 377 p.

LÉON ISABELLE
Historien

Née en 1946, Louise Harel a surtout marqué l'histoire de la politique québécoise pour avoir été la première présidente de l'Assemblée nationale de 2002 à 2003 ainsi que la première femme à occuper le poste de cheffe de l'opposition officielle en 2005. Toutefois, on ne saurait retenir de cette femme que les plafonds de verre qu'elle a fait éclater. En plus de ses fonctions à la tête de plusieurs ministères sous les gouvernements de René Lévesque, de Jacques Parizeau, de Lucien Bouchard et de Bernard Landry, Harel a toujours été très impliquée dans sa communauté, privilégiant l'humain avant toute chose dans sa manière de faire de la politique. Après une longue carrière de députée à l'Assemblée nationale de 1981 à 2008, son engagement auprès de la population la pousse à briguer la mairie de Montréal en 2009 ainsi qu'un siège de conseillère en 2013. Son entêtement et son dévouement envers les plus démunis lui vaudront de multiples surnoms, tels « gardienne de l'orthodoxie » ou « mère Teresa ».

L'ancien président de la Société de transport de Montréal Philippe Schnobb signe la présente biographie de Louise Harel, parue en 2023 aux éditions La Presse. Sans être un intime d'Harel, il a lui-même eu l'occasion de la croiser à quelques reprises durant le passage de cette dernière en politique municipale.

Schnobb a également cumulé une trentaine d'années d'expérience en journalisme, ce qui transparaît dans sa méthode de travail. En effet, les entretiens en personne sont la matière première de l'auteur, lui qui affirme avoir passé une cinquantaine d'heures en compagnie de la politicienne. De plus, nombreux sont ceux dont les propos sont rapportés par Schnobb, dont quelques membres de la famille Harel, des personnes ayant travaillé pour elle à tous les moments de sa carrière, sans oublier ses anciens collègues du Parti québécois (PQ), dont Louise Beaudoin ainsi que les premiers ministres

Bouchard, Landry et Marois. Le corpus de sources est complété par des articles de journaux et divers documents médiatiques d'archives. La nature des sources utilisées par Schnobb l'incite à citer longuement au fil de son texte ses différents interlocuteurs. Il n'est pas rare de voir ces citations s'enchaîner ou occuper une page entière simplement pour raconter une anecdote, ce qui fait que la voix de l'auteur se perd au travers des paroles rapportées. Bien que celui-ci affirme ne pas vouloir faire une « hagiographie », on constate qu'une très grande partie du récit proposé est racontée par des gens étant naturellement sympathiques à Harel, tandis que le point de vue de ses anciens adversaires n'est que très peu abordé.

Comme en témoigne le titre *Louise Harel: sans compromis*, l'objectif de la biographie est de dresser un portrait d'une politicienne aux idées bien arrêtées, fidèle à ses convictions, parfois un peu rebelle, pour qui la ligne de parti ne fut pas toujours facile à suivre. Point positif pour le chercheur, l'ouvrage comporte un index, en plus d'être agrémenté de photos. Il se divise en dix-sept chapitres retraçant la carrière politique d'Harel.

Les premiers chapitres traitent brièvement de l'enfance et de l'éducation d'Harel. Ses études sont payées par sa mère, qui tient un salon de coiffure et gagne plus que son père — une situation atypique pour l'époque. Ce dernier, qui travaille dans le milieu de l'éducation, croit plutôt que ses études la rendront malheureuse. C'est dans cette période qu'elle s'aperçoit que « les garçons [ont] beaucoup plus de droits que les filles » (p. 27) et que son caractère rebelle se forge. Son passage au Séminaire de Sainte-Thérèse, qui ouvre ses portes aux jeunes filles un an avant qu'Harel ne le fréquente, marquera le début de son implication communautaire et la préparera à évoluer dans l'univers masculin de la politique (p. 43).

Au cours des chapitres 4 à 8, on découvre l'engagement d'Harel jusqu'à son militantisme au sein du PQ à la fin des années 1970, en passant par la relation que l'auteur qualifie de « tandem » entre Harel et Michel Bourdon, avec qui elle se marie en 1973. Son parcours l'amène à l'Université de Montréal, où elle se retrouve à l'exécutif de l'Union générale des étudiants du Québec, et donc en première ligne de la crise étudiante de 1968. À cette époque, Harel développe son réseau en y côtoyant des acteurs majeurs du mouvement souverainiste comme Claude Charron et Gilles Duceppe. Au début des années 1970, ses convictions souverainistes sont à contre-courant, affirmant elle-même que les partisans péquistes « ne s'identifiaient qu'à la brunante » (p. 77). Ici, le lecteur n'ayant pas connu le contexte de la naissance du PQ n'est pas laissé à lui-même grâce au contexte clair établi par l'auteur. Harel devient ensuite présidente de l'association régionale de Montréal-Centre alors que l'auteur nous convie à une incursion guidée et fort instructive de la structure à la fois complexe et conflictuelle du PQ. Déjà,

Harel se forge une réputation de femme de conviction qui va au bout des délibérations, n'en déplaît aux chefs du parti, un trait de caractère qu'elle gardera tout au long de sa carrière politique. Lévesque, avec qui la relation est tendue, « assume le coup » lorsqu'elle est ensuite élue vice-présidente du PQ en 1979 (p. 128).

Les chapitres 9 à 14 font état de la carrière de députée d'Harel qui débute alors qu'elle est élue dans Maisonneuve en 1981. Le chapitre 9 inclut le référendum de 1980, alors que celle qui n'est pas encore députée est chargée de rallier les Québécoises — plus enclines à voter non à la cause souverainiste —, une tâche qui consiste surtout à endiguer le scandale des Yvettes, provoqué par Lise Payette. Malheureusement, le lecteur ne saura pas comment Harel explique ce phénomène. Ses débuts témoignent d'une époque où le monde n'est pas encore accoutumé à la présence des femmes en politique: les médias l'interrogent sur sa capacité à faire de la politique tout en ayant des enfants et, à son entrée au parlement, les seules toilettes pour dames sont celles des visiteuses situées à l'entrée. On apprend qu'une solidarité féminine transpartisane prend forme sur l'adoption de projets de loi concernant le partage du patrimoine familial et l'équité salariale. Fidèle à ses principes, elle brise la ligne de parti à quelques reprises lors de votes au Salon bleu. Elle se désole de voir ses collègues suivre cette ligne aveuglément. L'auteur traite en outre de son rôle à la tête des ministères des différents gouvernements péquistes et s'attarde particulièrement à l'épineux dossier des fusions municipales.

Son aventure en politique municipale montréalaise est abordée dans les chapitres 15 et 16. Il s'agit d'une période plus difficile pour Harel, qui est confrontée à la défaite électorale pour la première fois de sa vie. Un dernier et court chapitre clôt la biographie évoquant la vie d'Harel après la politique.

Malgré ses 346 pages de contenu (excluant les références), l'ouvrage de Schnobb paraît assez court pour l'ampleur du personnage, une impression due aux choix de l'auteur. Alors que de longues citations d'intervenants sont favorisées pour relater des anecdotes, certains épisodes marquants sont réduits à quelques pages, comme le référendum de 1995. L'impact de la crise d'Octobre de 1970 sur Harel aurait pu être développé davantage tout comme son expérience à la présidence de l'Assemblée nationale. Il en résulte qu'à la fin, le lecteur peut tout de même avoir envie d'en savoir plus. Toutefois, il n'en demeure pas moins que ce livre nous fait comprendre qu'Harel est aux premières loges d'un Québec en plein changement, dans un contexte historique toujours clairement défini. Politicienne près des électeurs, travaillante, méticuleuse dans la connaissance de ses dossiers, le sectarisme et la joute partisane ne sont pas sa tasse de thé. Le lecteur retiendra d'elle une personne ayant œuvré pour le bien commun, pour les femmes, pour la

justice sociale et qui a su voir au-delà de la politique partisane. Schnobb signe ainsi sa première biographie, un ouvrage qui a le mérite d'éveiller l'intérêt du public pour ce monument de la politique québécoise.

Augustin Simard, *Le droit et son autre. Otto Kirchheimer et la critique de l'État de droit*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2023, 308 p.

ALEXIS LAFLEUR-PAIEMENT

Candidat au doctorat, Université de Montréal et Université de Lille

Le juriste Otto Kirchheimer (1905-1965) demeure peu connu, mis à part pour sa théorisation des «catch-all parties» et, dans une moindre mesure, pour son ouvrage *Political Justice* (1961). Son œuvre, écrite en allemand puis en anglais, n'a bénéficié d'aucune traduction dans le monde francophone, preuve de ce désintérêt. *Le droit et son autre*, du professeur en sciences politiques Augustin Simard (Université de Montréal), vient donc combler un vide, bien qu'il n'ait pas vocation à rendre compte de l'ensemble de la vie ou de la pensée de Kirchheimer. L'objectif de son essai est plutôt de confronter la notion d'État de droit, qui s'impose à partir du milieu du XX^e siècle, au scepticisme de Kirchheimer. En suivant le développement de la primauté du droit à l'aune de la pensée critique du juriste allemand, l'auteur vise à «problématiser notre attachement au Droit et à son “règne”, et à gagner un peu de distance par rapport aux discours qui viennent immédiatement l'envelopper» (p. 37-38). Son pari est de nous montrer la fragilité de nos idéaux incarnés dans l'État de droit en regard de cette critique.

Le livre, «à la jonction de la théorie politique et de l'histoire des idées» (p. 36), est un des premiers à tirer profit des *Gesammelte Schriften* de Kirchheimer¹. De fait, malgré son objet spécifique, il offre dès le chapitre initial une présentation minutieuse du fonctionnement de la pensée de Kirchheimer. Se fondant sur les théories (aux antipodes) de Karl Marx et de Carl Schmitt, le juriste offre une critique intransigeante du droit bourgeois weimarien,

1. Otto Kirchheimer, *Gesammelte Schriften*, 6 volumes, Baden-Baden, Nomos, 2017–2022.

notamment grâce à l'étude historique des concepts légaux. Pourtant, il semble osciller entre le rejet du droit et une « option thérapeutique » pour celui-ci. Ce double mouvement est perceptible dans le travail historico-juridique qu'effectue Kirchheimer, par exemple au sujet de la notion d'expropriation, en revisitant son passé pour critiquer (et corriger) son application sous Weimar. Kirchheimer cherche, par-delà une attaque en règle contre le droit, à changer sa pratique. « Cette démarche critique singulière tient pour beaucoup d'un bricolage permanent, sans doute déconcertant, mais pas pour autant dépourvu d'efficacité. » (p. 67)

Le deuxième chapitre poursuit en présentant les réflexions de Kirchheimer au moment de l'effondrement de la république (1930-1933), en particulier au sujet de l'état d'exception, « le symptôme d'une crise qui agite les tréfonds de l'État libéral » (p. 82). Pour répondre aux tensions sociales et politiques, les autorités gouvernementales sont tentées par l'autoritarisme, en adéquation avec les intérêts de la bourgeoisie. Dans ces circonstances, une fuite vers l'avant risque de détruire la démocratie libérale et d'entraîner une nouvelle forme de domination. Le pouvoir autonome de législation du gouvernement représente, pour Kirchheimer, le point de bascule vers les régimes nazi et vichyste. Face à ces dangers, il amenuise sa critique de l'État bourgeois, qui semble dorénavant un moindre mal, avant de reconnaître le continuum entre Weimar et le fascisme dans ses écrits des années 1930 et 1940.

Les chapitres 3 et 4 traitent des réflexions de Kirchheimer et de celles de ses collègues Ernst Fraenkel (1898-1975) et Franz Neumann (1900-1954) à la suite de la prise du pouvoir par les nazis (janvier 1933). Les trois juristes abordent le droit national-socialiste dans une perspective matérialiste et holistique, sensible à son inscription dans le mode de production capitaliste : « Ils partagent tous l'idée que ce qui advient au droit sous le nazisme doit être analysé d'abord et avant tout à travers le prisme de sa structure économique, selon une perspective nettement redevable à Marx » (p. 118). Pour eux, le droit nazi s'avère la continuité monstrueuse du droit bourgeois weimarien. Fraenkel analyse cette réalité selon un modèle dual qui inclut un droit libéral-bourgeois (État normatif) ainsi qu'un droit politique nazi (État de prérogative)² alors que Neumann et Kirchheimer parlent plutôt d'une nouvelle engeance qui subvertit les catégories juridiques bourgeoises et abolit la frontière entre droit et arbitraire³. Cette situation d'instabilité juridique « a eu pour effet de renforcer la puissance des cartels et d'accélérer la concentration du capital » (p. 139) dans la continuité du libéralisme autoritaire de Weimar. En particulier, la théorie de Neumann et de Kirchheimer sur la « déformalisation du droit »

2. Voir Ernst Fraenkel, *The Dual State*, Londres, Oxford University Press, 1941.

3. Voir Franz Neumann, *Behemoth*, Londres, Oxford University Press, 1942.

sous le nazisme est pénétrante et semble à même d'informer nos réflexions actuelles. Simard résume ainsi la pensée de Neumann: «Une fois franchi un certain seuil de concentration des capitaux, les acteurs économiques les plus puissants ne dépendent plus de la prévisibilité juridique pour leurs opérations» (p. 179), ouvrant la porte aux dérives supralégales et aux alliances politiques fascistes. On peut aussi parler de «phagocytose des pouvoirs publics par les monopoles» (p. 205), soit la haute fonction publique, l'industrie lourde, le Parti nazi et l'armée, menant à un *Unrechtsstaat* (État de non-droit).

Dans le cinquième et dernier chapitre, Simard explore les réflexions de Kirchheimer sur «l'autorité spécifique du droit et sur ses conditions d'existence» (p. 237), en opposition au décisionnisme schmittien comme au pluralisme, toujours à risque de sombrer dans un affrontement entre quelques corporations fonctionnant comme des rackets. La leçon critique de Kirchheimer nous met en garde contre les systèmes qui se fondent sur des groupes d'intérêt, en premier lieu ceux issus du capitalisme monopolistique. Qu'ils soient autoritaires ou qu'ils revêtent la forme d'États de droit, ces régimes finissent généralement par marginaliser la justice et ses bénéficiaires. Malheureusement, au-delà de son attachement à la démocratie et au socialisme, Kirchheimer «n'offre aucune piste de solution» (p. 260). Nous devons donc retenir sa critique des monopoles et de la déformalisation du droit, mais figurer nous-mêmes comment tendre vers un État garant de l'équité et de la justice.



Le droit et son autre, malgré son ambition d'offrir une histoire critique de l'État de droit en regard des réflexions d'Otto Kirchheimer, est plutôt construit par blocs chronoconceptuels relativement indépendants⁴, parfois éloignés de cette trame narrative. L'érudition de l'auteur le pousse vers des digressions⁵ et de longs développements au sujet des théories de Fraenkel, Neumann ou Schmitt. Cela dit, ces passages s'avèrent la plupart du temps passionnants et nous donnent envie de plonger dans des ouvrages comme *Le capital financier* (Rudolf Hilferding, 1910) ou *Béhémoth* (Franz Neumann, 1942). À l'instar du juriste qu'il nous présente, l'ouvrage d'Augustin Simard a un air bricolé, mais il n'en propose pas moins de riches matériaux de réflexion. La mise

4. C'est le cas des chapitres 1 et 2, à l'origine des articles indépendants qui n'ont été que partiellement refondus pour le livre, tout comme des chapitres 3 et 5, qui présentent des excursions sur la conception de l'État dual d'Ernst Fraenkel et la théorie de la souveraineté de Carl Schmitt.

5. À titre d'exemple, voir les pages 210-214 consacrées à la pensée de Jürgen Habermas.

en contexte de l'œuvre de Kirchheimer et son étude fouillée se révèlent fort enrichissantes pour le lecteur francophone. Le rendu des tensions sociales et intellectuelles sous Weimar et au début du régime nazi, ainsi que la présentation de l'univers des juristes allemands progressistes, sont précises et brossent un portrait qui dépasse largement l'œuvre de Kirchheimer. Le livre offre de fait une introduction aux grandes thèses débattues dans les milieux juridiques des années 1920 aux années 1950, en Europe et aux États-Unis. Par contre, une meilleure inscription du matériel dans l'histoire de la théorie du droit marxiste aurait été souhaitable, afin de juger les connexions en amont comme en aval avec cette riche tradition.

Du point de vue conceptuel, les apports les plus substantiels se trouvent à notre sens dans le chapitre 4, consacré aux réflexions de Neumann et de Kirchheimer sur la nature du régime nazi et de son droit. Nous découvrons comment le développement d'une société dominée par les monopoles (ou les rackets) incline nécessairement vers l'autoritarisme, voire la dictature, tout en marginalisant le droit. Cette théorisation permet d'expliquer la transition du libéralisme au fascisme à l'aune du continuum économique capitaliste, et offre des éléments pour interroger le lien entre l'imposition du néolibéralisme depuis les années 1980 et le retour de l'autoritarisme au XXI^e siècle. Par ailleurs, la présentation de la critique de Kirchheimer face à l'État de droit vient enrichir notre entendement des aléas des démocraties libérales d'après-guerre, et nous met en garde contre l'idée voulant que l'État de droit soit l'unique solution aux problèmes politiques contemporains. L'unité du livre (et de la reconstruction de la doctrine du juriste allemand) repose sur cette double leçon dévoilant que le libéral-capitalisme porte en lui le danger autoritaire, ce contre quoi l'État de droit — trop évanescent — ne saurait nous garantir avec certitude.

À notre époque, marquée par le capitalisme monopolistique, la crise du libéralisme et la « tentation autoritaire », il est tout indiqué de lire l'ouvrage d'Augustin Simard. Il serait d'ailleurs pertinent que l'auteur poursuive son exploration des écrits des juristes socialistes de Weimar qui ont analysé et affronté de tels maux. Souhaitons qu'après ses travaux sur Schmitt et Kirchheimer, fort de son expertise en histoire des idées allemandes, il nous offre à terme d'autres travaux sur des penseurs comme Hermann Heller, Ernst Fraenkel et surtout Franz Neumann, tous théoriciens brillants, mais sous-étudiés dans le monde francophone. Ce pourrait être le détour nécessaire afin de (re)penser à des solutions pour surmonter les crises présentes dans un horizon émancipateur.

EMMANUEL BERNIER
Université Laval

- BARIL, Daniel (dir.), *L'éducation à la laïcité: une nécessité démocratique*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2025, 206 p.
- BÉDARD, Éric (dir.), *Figures marquantes de notre histoire. Vol. 2: Lutter*, Montréal, VLB éditeur, 2024, 344 p.
- BERTHIAUME, Pierre, *La clé du mystère d'Adrien Arcand ou l'hystérie antisémite: dénonciation de l'antisémitisme d'un libelle québécois et déconstruction de sa rhétorique démagogique*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2024, 498 p.
- BOYER, Marcel, *Manifeste pour une social-démocratie et un capitalisme de concurrence*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2024, 272 p.
- BRUN, Josette et Pénélope DAIGNAULT (dir.), *Communication et émotion: regards sur les médias et les espaces publics*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2025, coll. «Culture française d'Amérique», 250 p.
- DENEALT, Alain, *Faire que! L'engagement politique à l'ère de l'inouï*, Montréal, Lux, 2024, 216 p.
- DESJARDINS, Gaston, *L'arrière-boutique de l'histoire: méditations d'un vieux professeur*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2024, coll. «Fabrique d'histoire», 256 p.
- DUCHARME, Olivier, *Nous ferons les films que nous voulons: ONF féministe (1971-1976)*, Montréal, Écosociété, 2025, coll. «Parcours», 366 p.
- DUTIL, Patrice et David MACKENZIE, *Un pays en conflit: la tumultueuse élection canadienne de 1917*, traduit de l'anglais par Nicolas Calvé, Québec, Septentrion, 2024, 390 p.
- DUTIL, Patrice, *Ballots and Brawls: The 1867 Canadian General Election*, Vancouver, University of British Columbia Press, 2025, coll. «Turning Point Elections», 328 p.
- ELLIS BOUCHARD, Deni, *La blancheité aveuglante: réflexions sur le racisme*, traduit de l'anglais par Barbara Carette-Debays, Montréal, Écosociété, 2025, coll. «Parcours», 192 p.
- FOURNIS, Yann, *Le maire et sa communauté: une sociologie politique des élus municipaux au Québec*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2025, coll. «Territoires et développement», 184 p.
- GAGNON, Alain-G. et al. (dir.), *Le devenir des nations: de la tradition pactiste au fédéralisme multinational*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2024, coll. «Prisme», 610 p.

- GAGNON, Alain-G. et A. Brian TANGUAY (dir.), *Canadian Parties in Transition*, 5^e édition, Toronto, Toronto University Press, 2024, 516 p.
- LACASSE, Chantal, *Le Québec anglophone distinct du reste du Canada ? La communauté anglo-québécoise au prisme des éditoriaux de The Gazette de 1976 à 1982*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2024, 362 p.
- LÜSEBRINCK, Hans-Jürgen, *Paul-Marc Sauvalle (1857-1920): journaliste engagé et intellectuel cosmopolite canadien-français*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2024, 416 p.
- MATHIEU, Félix, *Les nations fragiles: ces peuples qui affrontent la modernité*, Montréal, Boréal, 2024, coll. « Essai », 384 p.
- NADEAU, Charles André, *Churchill et Roosevelt à Québec: grande et petite histoires des conférences de 1943 et 1944*, Québec, Septentrion, 2024, 246 p.
- NADEAU, Jean-François, *Les têtes réduites: essai sur la distinction sociale dans un demi-pays*, Montréal, Lux, 2024, 248 p.
- PAYETTE, Roger et Jean-François PAYETTE, *Le Québec et l'usure philosophique des nations et des hommes*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2024, coll. « À propos », 196 p.
- SONDARJEE, Maïka, *Tu viens d'où ? Réflexions sur le métissage et les frontières*, Montréal, Lux, 2024, 136 p.
- VERMETTE, David, *Une race d'étrangers: le récit méconnu des Franco-Américains*, traduit de l'anglais par Aimée LeBreton, Québec, Septentrion, 2024, 474 p.
- WENZEL, Éric, *Louis-Guillaume Verrier, procureur général du Conseil supérieur de Québec (1690-1758)*, Québec, Septentrion, 2024, 162 p.
- WHITE, Jerry, *It's Nation Time. A Progressive Defence*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 2024, 330 p.

Abonnement

Le *BHP* est publié depuis plus de 30 ans grâce au soutien et à la fidélité de ses lecteurs. Nous vous invitons donc à vous abonner pour le **volume 32**. Un abonnement couvre trois numéros.

Pour un abonnement **numérique** (PDF) ou un achat **au numéro**, vous pouvez visiter le site de la SODEP: <https://sodep.qc.ca/bulletin-histoire-politique>

TARIFS DES ABONNEMENTS ANNUELS :

		1 an	2 ans
Étudiant:	☐	40 \$	☐ 80 \$
Membre régulier:	☐	60 \$	☐ 100 \$
Institution:	☐	80 \$	☐ 160 \$
Ab ^t de soutien:	☐	100 \$	☐ 200 \$

MODES DE PAIEMENT :

1. Par carte de crédit, (Paypal):

[BulletinHistoirePolitique.uqam.ca/abonnement](https://bulletinhistoirepolitique.uqam.ca/abonnement)

2. Par chèque:

Les chèques doivent être faits à l'ordre de l'AQHP, accompagnés de vos coordonnées, et envoyés à l'adresse suivante:

BHP, Département d'histoire
UQAM, C.P. 8888, Succursale Centre-ville
Montréal (Québec), H3C 3P8

OFFRES SPÉCIALES

- Pour tout abonnement au vol. 32, un ancien numéro au choix, depuis le volume 21 (2012), vous est offert gracieusement.
- Pour tout abonnement de 2 ans, deux anciens numéros de votre choix vous sont offerts.
- La liste complète des numéros est sur notre site Internet, à partir duquel vous pouvez aussi vous abonner:
www.bulletinhistoirepolitique.uqam.ca.

Vente au numéro

Plusieurs anciens numéros et les numéros courants du *Bulletin d'histoire politique* sont en vente auprès de l'AQHP, au prix de 15 \$ pour les particuliers, et 20 \$ pour les institutions.

La liste exhaustive des anciens numéros se retrouve sur le site Internet du BHP.

- Vol. 25, n° 1: « Des marges et des normes. Réflexions et témoignages sur la carrière de Jean-Marie Fecteau » (automne 2016)
- Vol. 25, n° 2: « La Guerre de 1812 entre histoire, mémoire et perspectives » (hiver 2017)
- Vol. 25, n° 3: « L'histoire politique au Québec: un état des lieux » (printemps 2017)
- Vol. 26, n° 1: « La représentation en Nouvelle-France » (automne 2017)
- Vol. 26, n° 2: « Le projet du bilinguisme canadien » (hiver 2018)
- Vol. 26, n° 3: « Les relations internationales des États-Unis » (printemps 2018)
- Vol. 27, n° 1: « L'œuvre de François-Xavier Garneau » (automne 2018)
- Vol. 27, n° 2: « Champlain: le rêve et les faits » (hiver 2019)
- Vol. 27, n° 3: « La république apprivoisée: racisme et institutions dans l'histoire politique des États-Unis » (été 2019)
- Vol. 28, n° 1: « *Think tanks*: les métamorphoses des conseillers politiques depuis 1970. Canada, États-Unis, Chine » (automne 2019)
- Vol. 28, n° 2: « Vice, déviance et criminalité » (été 2020)
- Vol. 29, n° 1: « L'enseignement de l'histoire au premier cycle universitaire » (automne 2020)
- Vol. 29, n° 2: « La commission Pepin-Robarts, 40 ans après » (printemps 2021)
- Vol. 29, n° 3: « Duplessis et duplessisme: nouveaux regards » (automne 2021)
- Vol. 30, n° 1: « Le Québec et la France depuis 1960: une relation d'exception » (printemps 2022)
- Vol. 30, n° 2: « Les cent ans de la CSN: éléments d'histoire » (été 2022)
- Vol. 30, n° 3: « Le nouveau clivage idéologique du Québec » (printemps 2023)
- Vol. 31, n° 1-2: « Québec-Chili, 1973-2023: mémoire d'un coup d'État et d'une expérience de solidarité » (été-automne 2023)
- Vol. 31, n° 3: « Au nom de l'universel: le Québec et les droits humains au XX^e siècle » (hiver 2024)
- Vol. 32, n° 1: « À la (re)découverte de l'œuvre de Camille Laurin » (automne 2024)

Contacts

- Pour soumettre des textes, veuillez communiquer avec Stéphane Savard, directeur du *Bulletin d'histoire politique*: direction@bulletin-histoirepolitique.org.
- Pour contacter Emmanuel Bernier, responsables des recensions: emmanuel_bernier@msn.com.
- Pour des questions relatives aux abonnements, à la publicité et à l'administration de la revue, ou pour toutes autres questions, veuillez contacter Ivan Carel, coordonnateur: info@bulletinhistoirepolitique.org.

RÈGLES DE PRÉSENTATION DES MANUSCRITS

Les manuscrits doivent être soumis par courriel au directeur, en format .doc, à l'adresse suivante: direction@bulletinhistoirepolitique.org.

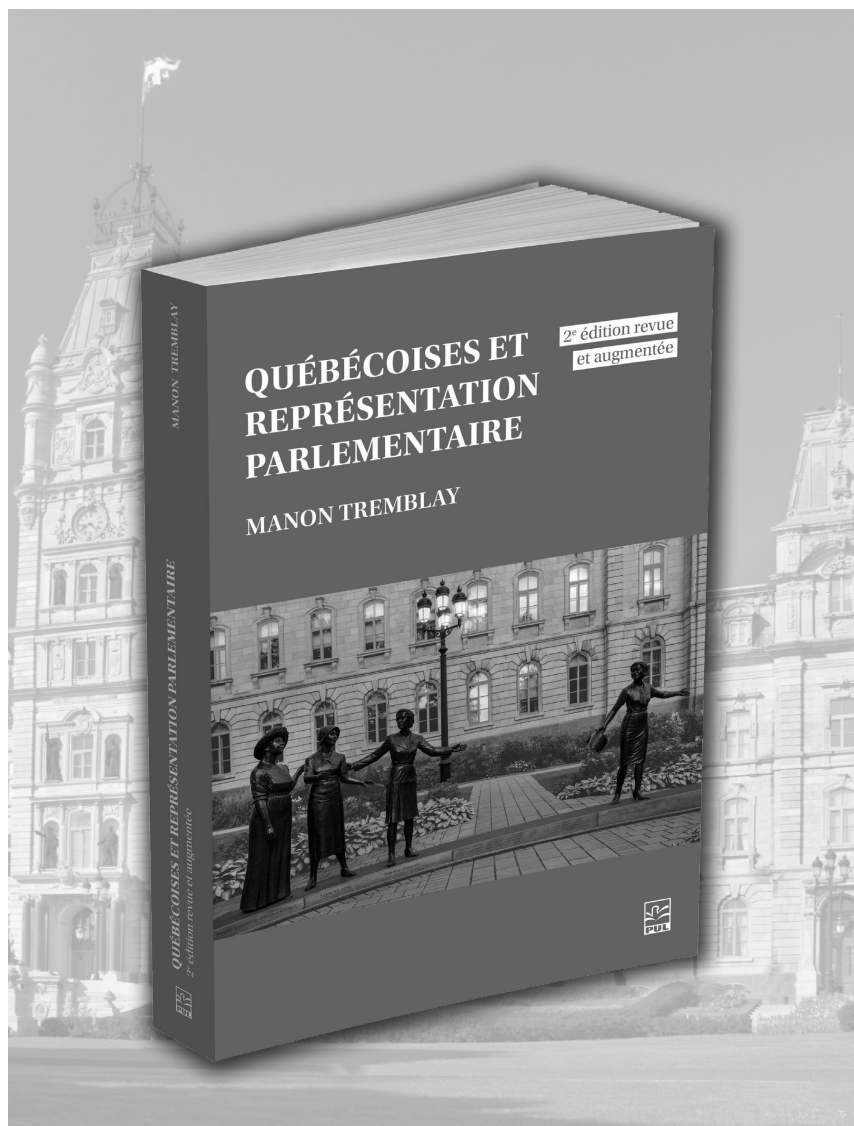
Les articles scientifiques doivent compter de 6 000 à 8 000 mots, notes incluses.

Les recensions doivent compter de 1 500 à 2 000 mots.

De manière générale, veuillez présenter votre texte avec un formatage minimal:

- Utiliser les guillemets français (« ») et non anglais (" "), sauf dans les citations internes.
- Les notes, numérotées à partir de 1, doivent avoir une référence automatique.
- Ne pas utiliser d'en-tête ni de pied de page.
- Les titres de livres, de revues et de journaux doivent être en *italiques*. Les prénoms des auteurs doivent être complets (pas d'initiales seules).
- Effectuer une correction orthographique informatique.
- Ne pas inclure de bibliographie.

Sauf sur demande du comité de rédaction ou à la suite du processus d'évaluation anonyme, le *BHP* n'accepte pas de nouvelles versions de textes déjà soumis.



SODEC
Québec



Financé par le gouvernement du Canada
Funded by the Government of Canada

Canada



Conseil des arts
du Canada Canada Council
for the Arts

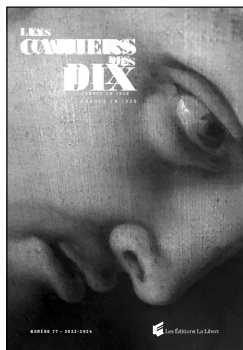
ISBN : 978-2-7663-0148-5
460 pages • 44,95 \$

Presses de l'Université Laval
www.pulaval.com



EXPLORER
LA MÉMOIRE
ET L'HISTOIRE

LES CAHIERS DES DIX



NUMÉRO 78 • 2025

SOMMAIRE

Présentation

CHRISTIAN BLAIS

La saga des tableaux des Stations du chemin de croix de l'église Notre-Dame de Montréal. Un mystère résolu

JACQUES DES ROCHERS

Les lois de 1836: la dernière communion des Patriotes et des Bureaucrates (Première partie)

CHRISTIAN BLAIS

Alfred Maugard et la vie théâtrale à Québec en 1871

LUCIE ROBERT

Cartographier la route atlantique entre France et Nouvelle-France: de Cartier à Champlain

JEAN-FRANÇOIS PALOMINO

À la recherche de François, *panis* de Pierre Prudhomme

DOMINIQUE DESLANDRES

L'enquête Tremblay-Fortin sur les conditions de vie des familles salariées de 1959. Un tournant dans l'histoire des sciences sociales

SIMON LANGLOIS

Des femmes et des modes. Dialogue entre le moderne et le traditionnel

JOCELYNE MATHIEU

Note de recherche. Le plus ancien site connu de production métallurgique en Nouvelle-France

LOUISE POTHIER

Chronique de la Société des Dix

LOUISE POTHIER

Abonnement annuel

(un numéro par année)

(Anciens numéros également disponibles)



Les Éditions La Liberté
1073, route de l'Église
Québec (Québec) G1V 3W2
Téléphone : (418) 658-3763
Télécopieur : (418) 658-0847
Courriel : ed.laliberte@librairielaliberte.com

Pour les sommaires des volumes 1 (1936) à 73 (2019),
consulter le site Internet de la Société des Dix : www.societedesdix.com



GILLES ROUTHIER

La réception au Québec de la théologie de la libération

The Reception of Liberation Theology in Québec

To understand liberation theology's reverberations in Québec, one must reconstruct the effervescent climates of both Québec and Latin America and identify the travelers who transported emergent theological currents from Latin America and allowed them to take root in Québec. Ideas were circulated primarily by missionaries, most notably diocesan priests working in Latin America, but also those belonging to religious orders like the Jesuits, Oblates of Mary Immaculate, and foreign missions that managed training centers (Centre for Justice and Faith, Centre Saint-Pierre) and produced periodicals (*Relations* and *Missions étrangères*). These sites of dissemination were part of a vaster network that helped liberation theology become inculcated in Québec. Included in this network were universities, members of the Latin American diaspora – particularly from Chile – and those supported by religious institutions like the International Missionary Benefit Society, the Canadian Catholic Conference (particularly its committee on social affairs), and the Commission for Latin America.

MAURICE DEMERS

« C'est de ça qu'on a besoin ! » La réception du renouveau religieux latino-américain et de la théologie de la libération au Québec

« This is what we've needed ! »: The Reception of Latin American Religious Revival and Liberation Theology in Québec

This article examines the reception of Latin American religious revivalism and liberation theology among Catholic Québécois missionaries who worked in Latin America from the 1950s to the 1990s. Questions and possible solutions offered by innovative Latin American approaches, like the ecclesial base community or the defense of social justice and oppressed people's human rights through the Church, soon became central to how religious actors working in Latin American understood their engagement.

ETIENNE LAPOINTE

Théologie de la libération et perspectives décoloniales au XIV^e
Congrès de l'Entraide Missionnaire, 8-10 octobre 1971

Liberation theology and Decolonial Perspectives at the XIVth
Congress of the International Missionary Benefit Society, October
8 – 10, 1971

Established in 1950, the International Missionary Benefit Society (IMS) was a Montréal-based independent missionary organization that actively participated in the redefinition of missionary action and religious thought in the years following the Second Vatican Council. This article explores the reception of liberation theology at the XIVth IMS Congress in 1971. It shows how critical Latin American theories, centered on decoloniality and liberation, influenced Québécois missionary reflections and engagement.

FRÉDÉRIC BARRIAULT

Vers une histoire québécoise de l'expérience des prêtres-ouvriers
Towards a Québécois history of the experience of Worker-Priests

Debuted in the summer of 2021, Manon Cousin's documentary *Les Fils* shed light on the experience of worker-priests in Montréal's Point-Saint-Charles neighborhood. This topic has been under-explored by historians of Québec, however, leaving a surprising gap in the relevant scholarship. This essay provides an overview of the extant historiography of worker-priests in both France and Québec and suggests several avenues for future research on this subject, drawing on the pioneering experience of the Fils de la Charité in Point-Saint-Charles.

GÉRALD DORÉ

Influence et rémanence du christianisme social dans l'action
communautaire et les pratiques de conscientisation au Québec,
depuis 1960

The Influence and Persistence of Christian Socialism in Community
Action and Conscientization Practices in Québec since 1960

This article examines the influence of Christian Socialism on the emergence and development of community action in Québec beginning in the 1960s, mobilizing participant observations as well as internal documentary and archival records from community organizations. In addition to analyzing liberation theology, particular attention is paid to the role of conscientization

as a model of intervention which provided Christian Socialism a practice in line with its ethical engagement. The conclusion opens several lines of inquiry about the persistence of Christian Socialism's influence in community action today.

CATHERINE FOISY ET JÉRÔME STRONG

Le Collectif québécois de conscientisation : parcours, réalisations et postérité

The Collectif québécois de conscientisation : Pathways, Achievements, and Posterity

Established in 1977 as the Regroupement des organismes communautaires du Québec (ROCQ), the renamed Collectif québécois de conscientisation (CQC) continued operating until 2017. Grounded in Brazilian educator Paulo Freire's theory of conscientization, the organization provided training for working-class people. This article contextualizes the organization's history and retraces its trajectory between 1977 and 2017, paying particular attention to transformations and breaks in the objectives pursued by the CQC and the methods they employed to do so.

FÉLIX MATHIEU ET DAVID SANSCHAGRIN

La Révolution tranquille et la nation québécoise : un parcours (a)typique selon la théorie ethnosymboliste ?

The Quiet Revolution and the Québécois nation: An (a)typical trajectory, according to ethnosymbolism?

A central moment in the modern trajectory of Québec's sociopolitical and national project, the Quiet Revolution has been the object of an increasing number of studies over the last decades, particularly on its 40th, 50th, and 60th anniversaries in the 2000s, 2010s, and 2020s, respectively. This article contributes to this scholarship by examining Québec's unique trajectory through the lens of ethnosymbolism, one of the more prominent theories explaining the advent of nations and nationalism. Elaborated most notably by Anthony D. Smith, ethnosymbolism offers a sophisticated conceptual framework for nationalist studies; many experts have since mobilized ethnosymbolism to deepen their analyses of Québec. Yet as a minority nation without its own sovereign state (despite the fact that its members make up a demographic majority of the territory), Québec falls outside the typical bounds of ethnosymbolist theory. Focusing on the period of the Quiet Revolution, this article highlights the potential uses and limitations of this general theory

of nations and nationalism as a way to understand the politicization of the modern Québécois national subject and its symbolic relationship to the longer trajectory of French Canada.

JEAN-FRANÇOIS LEBLANC

L'éboulement rocheux du 19 septembre 1889 à Québec et l'enjeu de responsabilité dans le cas d'une catastrophe naturelle

The Landslide of September 19, 1889 in Québec and the Question of Liability in the Event of Natural Disaster

The coroner's report issued after the rockfall at Cap Diamant in Québec on September 19, 1889 engendered a larger reconsideration of government responsibility in the face of natural disaster. The subsequent political and judicial conflicts shed light on the state's legal liability in catastrophes of this sort. While residents of the area used the coroner's inquiry to legitimize their worries about the stability of the rockface, municipal authorities attempted—unsuccessfully—to shift blame to the federal government, eventually forcing the latter to launch a Royal Commission to renumerate victims and implement stabilization measures.

DAVE NOËL

Sur la piste d'un manuscrit : *Le Journal du siège de Québec de 1759*

Following the Trail of a Manuscript: *The Journal du siège de Québec de 1759*

The author of the *Journal du siège de Québec du 10 mai au 18 septembre 1759* has remained a mystery since the publication of its first edition in 1921 by historian Ægidius Fauteux. Using hints left by an anonymous diarist, this essay argues that the author cannot be king's writer Médard-Gabriel Valette de Chevigny and instead suggests that it was likely penned by François-Joseph de Vienne, storekeeper in Québec.



Achevé d'imprimer
sur les presses de Marquis Imprimeur Inc.
en mars 2025



DONNER À LA FONDATION MAURICE-SÉGUIN C'EST :



Contribuer au financement de la recherche universitaire portant sur des thèmes nationaux du Québec.



Aider les étudiant·es en sciences humaines à publier le fruit de leur recherche à la maîtrise et au doctorat.



Contribuer à faire connaître l'oeuvre de l'historien Maurice Séguin et son influence dans la société québécoise.

**DONNEZ, DÈS MAINTENANT, À LA FONDATION
MAURICE-SÉGUIN POUR L'AVANCEMENT DE LA
RECHERCHE SUR LE QUÉBEC.**

fondationmauriceseguin.org
Tél. : 514 807-2794
info@fondationmauriceseguin.org

Libération et conscientisation au Québec : réception croisée de deux utopies latino-américaines

Nées en Amérique latine, appropriées par des acteurs du catholicisme québécois et enracinées dans diverses organisations militantes locales, quelle postérité la théologie de la libération et la théorie et les pratiques de la conscientisation ont-elles eu au Québec? Depuis 60 ans, ces deux utopies latino-américaines n'ont eu de cesse de circuler à l'intérieur de réseaux transnationaux que dévoilent les contributions de ce dossier thématique. En revisitant et en interrogeant les trajectoires d'individus et d'organisations engagés dans la transformation sociale au Québec, les contributions du présent dossier proposent une analyse de la réception de ces idées et des pratiques en découlant.

Avec des textes de Gilles Routhier, Maurice Demers, Etienne Lapointe, Frédéric Barriault, Gérald Doré, Catherine Foisy et Jérôme Strong. Un dossier sous la direction de Catherine Foisy et Etienne Lapointe.

ÉGALEMENT DANS CE NUMÉRO :

- Félix Mathieu et David Sanschagrin, « La Révolution tranquille et la nation québécoise : un parcours (a)typique selon la théorie ethnosymboliste? »
- Jean-François LeBlanc, « L'Éboulement rocheux du 19 septembre 1889 à Québec et l'enjeu de responsabilité dans le cas d'une catastrophe naturelle »
- Dave Noël, « Sur la piste d'un manuscrit : *Le Journal du siège* de Québec de 1759 »
- Yves Tremblay, « Une histoire arménienne : le Service d'immigration canadien et les réfugiés au début des années 1920 - première partie »
- Benoît Coutu, « Le temps des loups : l'Allemagne et les Allemands, 1945-1955 »
- Les recensions de Jean-Pierre Corbeil, Philippe Volpé, Alexis Lafleur-Paiement, Nathan Ince, Alain Laberge, Léon Isabelle, Alexandre Turgeon, Justin Dubé, Jonathan Duran-Folco, Jean-Patrick Brady et Frédéric Barriault.



En couverture : « Ensemble la-bas et ici : Solidarité pour la même cause », affiche du Comité chrétien pour les droits humains en Amérique latine, Montréal, 1977 ; imprimeur : Ateliers de l'Uruguay en exil, sérigraphie, 50,5 cm x 33 cm. Fonds d'archives du CRIP, Centre de recherche en imagerie populaire, École des médias, Université du Québec à Montréal.

ISBN 978-2-925528-02-9



9 782925 528029